عبد الرزاق الجبران

مبغى المعبد





جمهورية النبي

2

عودة وجودية

مبغى المعبد

عبد الرزاق الجبران

لـ : إنسان



Email: insan2022@yahoo.com

لبنان – بيروت

الطبعة الاولى 2011

عتبة

غضِباً، من الوجود، من القدر... من الاشياء، من الناس، من الوطن، مِنّي.. من الكتب.

لم تدع إسمي يحلم، ولم تتخلَ هي عن اسماءها.. كلها شربت مني، ولم تقبلني حتى شاطئا..

فإلى ما أهديه؟.. لا، لن أُضيف كذبة أخرى.

... لذا أُهديه إلى غضبي.

إثنـان لاأثـق بهمـا؛ المـراة والكهنـوت. سـيما فـي ثلاثيـة (العهـر والخيانــة والســرقة)؛ فكلاهمــا لايخجـل مــن عــاره، وكلاهمــا لا يُستأمن معه، عشق او نبوة، وكلاهما لص قلب ومعبد.. ولكن آه مـن عـار الكـاهن، لـو عرفتـه المـراة لمـا خجلـت مـن شـيء فـي تاريخها.

اعرف كليهما جيدا، وقلت كلمتي جادا..سيما اني كنت قسا اسلاميا لايعبـأ بغيـر المعبـد، وكنـت عاشـقا دمشـقيا لايعبـأ بغيـر القلـب. وكلاهما كذب علي.

قد يكون غريبا أن (اللاثقة) تلك تـوازي لـدي منهجيـا (اللانتمـاء) في عظمة نتاجه. ولكن قناعتي ترى ان التراث مسودة كذب، أكثر مما هو مسودة معرفة. لذا فطمعنا الاساس هو ان نخلِّص الدين من الكذب، حتى وإن لم نصل الى الحقيقة..

..وهذا مايجعلني غير عابئ بان أقول انه هنا كسرٌ لالف عام من المعرفة الدينية، في المرأة، ولكنني اقول انـه هنـا فضـح لالـف عـام من الكذبة الدينية.

لذا لم اقبل احكام الفقهاء قط، الكل مشكوك فيه، وانما كليات النبي فحسب في شخصه وعمره الوجودي، هي من تعطيني عيون دينــه.. اضــع النبــي وصــحراءه، بــلا كهنــة ولا تــاريخ، ولا أمــة ولامسجد، بل حتى ولاجبرئيل.. ومن كلياته الاساس هو ان الدين

معه ليس دفاعا عن الالوهية وانما دفاعا عن الانسانوية. ليس عن الشريعة وانما عن الحقيقة.. حتى وان كانت للمبغى على حساب المعبد.

ولكن الناس لن تقبل ذلك، لانهم غدوا نسخة كهنوتية اكثر عصبية من الكهنوت نفسه. إذ للاسف، ليس المسألة كيفما يكون انبيائكم تكونوا، وانما كيفما تكون كهنتكم تكونوا.. هكذا كان التاريخ بين الناس وكهنته وهكذا تاسست كل القيم والقوانين والتقاليد. ولكن الناس بذلك؛(وضعوا لارواحهم الالهية شريعة ارضية محدودة، وسنوا لاجسادهم ونفوسهم قانونا واحدا قاسيا، واقاموا لميولهم وعواطفهم سجنا ضيقا مخيفا وحفروا لقلوبهم وعقولهم قبرا عميقا مظلما، فاذا ما قام واحد من بينهم وانفرد عن جامعتهم وشرائعهم قالوا هذا متمرد شرير، خليق بالنفي وساقط دنس يستحق الموت). كما تحسر جبران يوما.

لذا فالكتاب هو فضيحة كذب كهنوتية، بعين الفقهية التقليدية، وفضيحة مسلمات تراثية بعين المسلمات النبوية. وبكل الاحوال، فهو كتاب معرفي في فقهية الزواج، ووجودي في حقيقته.. المعرفية لاجلهم، والوجودية لاجلنا(اهل استفت قلبك وان افتاك الناس). لاننا لانريد فقهية الاشياء، نريد حقيقتها فحسب.

مبغى الزواج

.. فإنك إن زوجتها، فكإنما قدت إلى الزنا...

تلميذ للنبي

دعوهم يموهون دعارة المخادع الزوجية برخصة الزواج...
صاحبُ مرداد

أخضعَ جسدها بالزواج...

جبران

1

ليست مشكلة الكاهن هو انه (يُحرِّم) الزواج بين أُناس لا تجتمع (أديانها)، مشكلته هو انه (يحلّل) الزواج بين اناس لا تجتمع (قلوبها)!!.. وفي هذه المشكلة للمعبد مارست البشرية زناها في الزواج أكثر من المبغى.!!

هذه هي الحقيقة، تأخرنا عليها كثيرا. صحيح انها غريبة ولكنها قريبة. رغم ذلك، مازالت البشرية تتماهى مع خديعتها، في عقلها وفي كهنوتها على حد سواء.. الحقيقة المسفوحة هذه أكثر إيلاماً للزواج من سفاح الجسد، بل ان الزنا في سفاحها، وليس في سفاحه. وفي ذلك العبء الأكبر لها.

لذا ليس المسألة في ذلك هو زنا البشرية ولوثة أجسادها، فالقيم لا تعبأ بالأجساد. المسألة هو أن اللاهوت زنا بحقيقة الزواج واسمه ومفهومه، وفي عين المعبد ومحرابه، فلم تبق في الوجود إلا كذبته، لذا غدا الوجود كاذبا، مُزورا، لان العالم في حقيقته ليس إلا (لقاء الانوثة)، تتبع صورته صورتها. إذ بالتأكيد ليست المسألة هي؛ كيفما يكون دينكم تكونوا، وانما هي؛ كيفما تكون نساءكم تكونوا. فالمرأة لا غير، من فعلت بدين قيس أكثر مما فعل به دين النبي نفسه.

الغريب في التاريخ، هو ان المبغى وحده كان حقيقيا، لأنه وحده كان صادقا في حقيقته، لا يواري عورته ولا اسمه. وأعظم الناس هم من يمشون عراة في وجودهم، لان الله خلقنا عراة في أجسادنا، بلا ريش ولا حشيش[1]، ولان الطبيعة لا تُعرف إلا عارية.

---

1 الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لم يكن جلده هو ثوبه، كما هي الحيوانات. حيث تُخلق وأثوابها معها. بينما الإنسان وحده خلق عاريا، لابد من غطاء يصنعه لنفسه، وفي ذلك نكتة خلق، لم يعرها الفكر قيمة.

الإنسان امرأة ورجل جُمِعا تاريخيا بـ(فوضى) وجودية مغطاة بعناوين دينية وعرفية، خرجت بـ(الزواج) من صورته الطبيعية الدالة على(الصنو) الوجودي الواقعي، إلى صورة فقهية تدل على (المشتري) الشرعي/الديني..

هنا برزت خطيئة المفهوم، فتحولت(الزوجية) كمفهوم؛ من مفردة وُجِدت وأخذت شرعيتها من (الطبيعة وقانونها)، والتي تدل في أصلها على اثنينية متوائمة ومندمجة ذاتيا وطبيعيا، وحدة حقيقية في فاعليتها وخصوبتها، إلى مفردة دينية تأخذ شرعيتها من (الكاهن وأحكامه)، لتدل على اثنينية، أذِنَ لها الكاهن ان تكون واحدا. ولكن بوحدة اعتبارية كاذبة، ليس لها إي حقيقة أو وجود. أثنينية لا يمكن لها أن تعرج؛ لا في الفراش ولا في المصائب. والنبي أراد الزواج شريعة عروج لا فروج.

لذا لكثرما انفصمت هذه الوحدة المعطاة كهنوتيا، ولكثرما خانت وفجرت وتمردت وهربت وانتحرت وقتلت، لأنها كانت تكتفي بـ(حضور المعبد) لانجاز المفهوم/الزوجية وليس بـ(حضور القلب)، دون ان يدرك الكاهن؛ ان ما لا توحّده القلوب لا يمكن ان توحده المعابد، حتى ولو جيء بالأنبياء عينهم، وباعتراف القرآن عينه؛ {... لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مّآ أَلّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ...}.. وهو السبب عينه الذي جعل النبي يرضخ أخيراً في انفصال زينب بنت جحش عن زوجها زيد بن حارثة في القصة المعروفة، رغم كرهه لانفصالهما، سيما انه زوّجهما تأسيساً لمبدأ نفي

الطبقية. ولكن فراق زينب عن اسامة هنا، ليس لأنه من غير طبقة (عشيرتها)، وإنما لأنه من غير طبقة (قلبها).. زوَّجهما تحقيقا لكفؤية الناس (نفيا للطبقية)، وفَصَلهم تحقيقا لكفؤية القلب (نفيا للاعتباطية).

إذ لو رفض المعبد ان يزوج كل الزيجات التجارية والقبلية والمذهبية والدينية، لما تهدم الوجود بهذا الشكل الذي نراه من الظلم والخطايا للذات وللغير. ولما ضاع حب من حبيب، لفقر أو دين أو مذهب أو عشيرة. ولا بقي الكثيرون فرادى رغم عرسهم، لأنهم جُمِعوا بأجسادهم لا بقلوبهم، لذا كان النص الهندي جميلا في هذا؛ (يبقى العاشق وحيدا رغم وجود امرأة في مضجعه).. كما ان هذا الزواج (الاعتباطي) في حليته، هو الذي منح الكثير استغلال حصة غيره في الوجود، فتهدم وجود الكثير لان حصصهم بيد غيرهم. إذ القصة هي هي، تماما كما هي في عالم المال وفوضاه، كذلك هي في عالم النساء وتيهه. وهو الأمر عينه الذي جعل (مزدك) و(صاحب الزنج) كثائري نساء أيضاً، ينتقلان بمفهوم العدل من أزمة الجوع إلى أزمة النساء، واقتطاعهن من أيدي أزواجهن إلى مشاعية اخرى اتهمهما على أساسها الجهلاء والتنويريين على حد سواء بأنهم (مشاعي جنس)، بينما الحقيقة هو إنهما كانا (مشاعي عدل).

3

يحدُث ان تُلجأ الأيام لظرف من الظروف، حسناء في العشرين، إلى الكاهن لتزويجها من رجل دميم في الخمسين، حقير، وغني-

وهما صفتان إذا اجتمعتا كان الحيوان معهما خير من الإنسان- فيسميهما الكاهن زوجا. فقط لأنها حضرت معبده، بعيدا عما وراءها من حكاية وعما داخلها من شخصية. ونوع وجودها ووجوده، وعما عليه حالها اتجاهه.. المهم لدى الكاهن في الشرعية، هو انها حضرت بقدميها, رغم انها قدمي الظروف وليس قدميها، فالأقدام لا تمشي لأغلالها. وفي زواجها ذاك كل الغل.

لا أهمية عند الكاهن لذلك الفارق الوجودي بين الاثنين، ولن يقول حينها إنني اشرع لعبودية أخرى. لأنه لا ينظر في فقهه سوى انها حضرت فحسب. وسيردد الطرفين معه زوجتك نفسي، وقبلت الزواج.. وحينها، بكل بساطة، يُشعل الاسم بينهما؛ أنتما زوجان. رغم ان شعلة الزواج لا يندهها إلا القلب وحده، فقط وفقط. لا الكاهن ولا القانون. وميزة القلب هو انه بلا قانون..

بل الفقه يزوج بكل بساطة فتاة، يعرف فقيه حارتها انها تكره الخاطب، بل وتحب غيره حد العشق.. لا أعرف؛ لكم لعن (الزواجُ) الكهنةَ، ولا أعرف لكم أصبحت من النساء غانيات في محراب المعبد عينه. هنالك حيث منحن أجسادهن باسم الزواج. لذا حينما يقول قاسم أمين: (إني بحثت كثيرا في عائلات مما يقال انها في اتفاق تام، فما وجدت إلى الآن؛ لا زوجاً يحب امرأته، ولا امرأة تحب زوجها، فيما يسمى بالعائلات السعيدة.). فهو لا يقصد إلا زيف شريعة الزواج الكهنوتي وخطيئتها مع مجتمعاتنا بهذا المؤدى. لذا ليس المشكلة في الزواج الاعتباطي هو إننا زناة فيه، المسالة هو ان معظمنا (كاذبون فيه)، وهو أسوء في منطق القيم.

لذا لا يضر زنا مع صدق لدى النبي، بينما يضر كذب مع عفة[2]. إي العفة عرفيا كمدار للجسد. علما انها مع النبي هي الصدق نفسه. ان تكون عفيفيا يعني ان تكون صادقا.

على هذا المسار المزيف تكون عادة صور البشرية في الزواج!. بحيث، لطالما أجد في الشارع زوجين ألعن الكاهن الذي زوجهما، والعن القدر الذي هيأهما.. لذا أجد نفسي في الشرق داعية طلاق بجدارة. ولو كان لي أمره، لاستبدلت كثيرا من الأزواج بعضهما ببعض، بدون طلاق أو عقد، لأنه بكلمة واحدة، القصة هي: (ما أكثر الزواج.. وما اقل الأزواج)..

لا تجاوز قيمي في هذا الاستبدال، لأنه منطق مارسه النبي نفسه في آية (لاهن حل لهم، ولاهم حل لهن..) كما سيأتي لاحقاً. ولان الحقيقة تطلق ما عقده الزيف، ولان الله لا ينتظر من الكاهن ان يرفع أوراقه في اثنين تزوجا أم لا. هو ينتظر الحقيقة بينهما؛ ان تكون متزوجة أم لا.. ما يقوله القلب يكتبه جبرائيل، والباقي هراء.

4

بسبب تلك (الحلية الاعتباطية) للتزويج، لم يتوانى ان يقول أحد تلامذة النبي لأبٍ أراد ان يزوج ابنته اعتباطيا؛ (.. فانك إن

---

2 حينما سئل النبي؛ المؤمن يزني وهو مؤمن. قال: بلى.. المؤمن يسرق وهو مؤمن. قال: بلى.. المؤمن يكذب وهو مؤمن، قال: لا.. سُئِل ايضا؛ أيكون المؤمن جبانا قال : نعم.. أيكون بخيلا. قال : نعم.. أيكون المؤمن كذابا. قال: لا..

زوجتها فكأنما قدت إلى الزنا). حيث يغدوا الزوجين زناة في عين زوجيتهما.

هذه الكلمة النبوية لا تتجه في قسوتها إلى تأكيد ان (معظم الأزواج ليسوا أزواجا) فحسب، وان كثيرا مما يسمى زواجا ما هو إلا زنا. وإنما تتجه في قسوتها إلى مفردة (قدت)، التي تقع على الأب وليس الزوجان. لأنها تجعل مفردة الزنا وأزمتها هامشية في هذا النص، لتتعدى هنا المسالة من عهر الزواج إلى عهر الأبوة. باعتبارها مسالة قيمة لا جسد، ومسألة معنى لا حلال وحرام. وبالتالي لأنها مسألة شرف لا دين[3]، رغم انه ليس الدين إلا الشرف مع الناس ومع الله.

5

(الجسد إزاء المال).. هذه الازاءية هي الفلسفة التي كثيرا ما يشترك فيها المعبد والمبغى على حد سواء، وهي اللازمة التي تتكرر معهما على طول التاريخ. وفي هذا فضيحة المعبد. لان الخصام بين المعبد والمبغى ليس خصاما لاهوتيا بقدر ما هو خصام أخلاقي يتعلق بالجسد وسبيله؛ خصام البراءة والفسق. كما يدعي الكهنوت. ولا كذبة للمعبد اكبر من ذلك. لان المهر الذي تأخذه الفتاة أو أبيها في الزواج التجاري، والمال الذي يأخذه الكاهن لعقده، لا يختلف في جوهره عن المال الذي تأخذه امرأة

---

3 الأصالة للشرف وليس للدين. لان الشرف لذاته، بينما الدين مفهوم لغيره. الدين لأجل الشرف لا العكس. ومن يظن غير ذلك، فليس شريفا في عين دينه. ومن لا يحمل شرفا لن يحمل دينا أصلا.

الليل، والمال الذي يأخذه من يقودها إلى المبغى.. كلاهما يقومان بتحليل الفرج ليس إلا. الصورة فقط تختلف، إلا ان الأعماق هي هي في حقيقتها وقبحها بين الاثنين. لان الذي جمع الأجساد في الصورتين هو المال لا غير، لا حب ولا قلب ولا إي قيمة اخرى. سيما ان المعبد يقر في تراثه دون إي تراجع، بان المهر (بدل بضع). ما أوقحه.

لذا كُفرُ المعبد في الزواج هو انه جعله بيعا وشراءا.

إذ دون إي حقيقة وجودية روحية بين الجسدين يبقى الأمر زنا، ولو حضرت معابد الأرض كلها.. هذا هو الأمر في الجنس؛ حينما لا تحضر الروح في الجسد، فالفعل زنا، سواء في المعبد أو في المبغى. و لا فرق حينها، بين كاهن معبد وكاهن مبغى[4]. وهو الأمر عينه الذي جعل انجلز يرى؛ (ان الزواج البورجوازي في منطقه البرجماتي ما هو إلا نوعا من البغاء). بينما يحدث العكس أحياناً مع المبغى، فقد تجد في بعض حالاته وقصصه وجعا وجوديا يمثل ما هو أكثر من الزواج. لذا كان ناضجا ما قاله رالف أميرسون؛ (في العلاقات الاسوء تصنيفا، هنالك بعض زواج حقيقي).. إذن مع هذا العمق في ازاءية المال والجسد تظهر فضيحة المعبد تاريخيا مع الزواج بأنه معبد مبغى، بدل ان يجعل من المبغى هو المبنى المقابل له أخلاقياً. رغم ان المبغى وحده

4 إذ ليس الكاهن من يجعل المكان دينيا، وانما القيم هي من تجعل الأحجار معبدا. سواء كانت هذه الأحجار للخمر أو للصلاة.. ولطالما مر جبريل على المبغى وهرب من المعبد. بل المبغى غدا أفضل وجودا من المسجد في زمننا، لان الأول فيه تداخل أجساد فحسب بينما الثاني فيه قتلها وتمزيقها..

كان صادقا في بناءه، إذ كل الأبنية تكذب إلا المبغى. لان العراة وحدهم يعيشون فيه.

.. بل سيكون المبغى أهون بقياس هذه الازاءية (المال والجسد). لان الغانية تملك حريتها في اختيار ضجيعها، كما إنها تملك أجرها في المال، بينما ليس الأمر دائما مع العروس، لا في اختيار زوجها ولا في حق مهرها.

..هنا تهون مصيبة المبغى وخجله أمام الله, حينما يعرف مصيبة المعبد وعهره..

6

في زاوية من رواية (الحب في زمن الكوليرا) فضحٌ بالغ لازائية (الجسد إزاء المال) وحقيقتها بين المبغى والمعبد. إذ كانت الراهبة قد طردت الفتاة (داثا) أيام صباها من المدرسة الكاثوليكية لأنها وجدتها تكتب رسائل حبها، فقط وفقط، فاعتبرتها خطيئة. وبعد ان بلغت داثا جمالها الكامل وبدأ جنون الارستقراطيين يدور حولها. كانت داثا ترفض زواج احد هؤلاء حد النفرة، لقبح شخصيته في معظم زواياها، إضافة إلى الفارق في العمر. حينها جاءت عين تلك الراهبة التي طردتها قبل عشر سنوات تتوسط للارستقراطي عندها، وتحاول بكل السبل لثنيها عن رأيها، كي تجمع جسدها بجسد الارستقراطي باسم الزواج، رغم نفرتها واختلافها عنه، بينما كانت تعتبر رسائل داثا لمن تحبه خطيئة. كما

ان وسيلة الإقناع لدى الراهبة كانت هي الثروة التي سيقدمها ذلك الارستقراطي، تماما كما هي وسيلة المبغى في إقناع غانية متكبرة. لذا لم تكن الراهبة حينها إلا قوادة من النوع الرديء.. هنا المبغى أهون من المعبد، ليس لأنه لا يدعي الله وقيمه فحسب، وإنما لأنه صريح بأنه يقوم بجمع الأجساد بالمال وليس بالروح، كما يدعي زواج المعبد. ولان شروط غرفه لا تقوم على توائم وجودي، كما هي غرف الزواج، وإنما حق مالي فحسب[5].

إذن مع هذه الراهبة يكون المعبد قد رفض جُماع العشق، بينما ناضل من اجل جماع المال. والغريب انه يسمي الأول زنا، والثاني زواجا.

7

مشكلة الكاهن هو انه لا يعرف الحب، لذا لا يمكن ان يعرف الزواج. وهذا هو أهم أس بديهي يكفي لطرد الكاهن من ناصية الزواج. لذا كان جميلا قول الرومي؛ (وفي تلك الناحية التي زار فيها العشق الألم، لم يدرس الشافعي ولا أبو حنيفة)[6].. ولكن، كيف

---

5 الجميل في الإسلام وحقوقياته الجمالية كما يجب ان اسميها، هو انه إذا لم يعط احدهم مال الغانية بعد انتهاء وطره، تكون خطيئته هي سلب مال الغانية، لا في الزنا. ورغم ان كليات الإسلام تقول بذلك، بما ليس مجالها هنا، ولكني اذكر بقدر يرقى على الظن اني عاينت نصا مباشرا في المأثور عن هذا الأمر.

6 أحيانا ينسب هذا البيت إلى سناءي وفريد الدين العطار..

إذا عرفنا ان الكاهن ليس فقط لا يعرف الحب، وإنما يحرمه أيضاً[7]. وبالتالي؛ إذا كان الأس الأول للزواج (محرم) أصلا، فكيف سينجب الزواج (حلالا)؟. إذ (لاكاهن للزواج إلا الحب).

وهنا مشكلة مجتمعات الأديان؛ انها تجعل اجهل الناس بشيء مشرعا له. لذا فالكاهن حينما جعل شرعة الزواج صلاحية معبد لا قلب[8]، كان مشركا بالحقيقة ومخمورا بالحمق. لأنه كان مؤسسا للخطيئة في عين عقده لزواجهما، وساقيا بكأس الزواج عينه مفاهيم الخيانة والغدر والأنانية والحقد والكبت والعبودية والفوضى والعهر والتيه. بل حينها لم يجعل الزنا شرعيا إلا الكاهن, وباسم ذلك الزواج عينه. فالمبغى لا يرى الزنا شرعيا، ولا يحاول ان يجعله كذلك، بل يقول بكل صراحة عن منطقه؛ إنني أزني إذن إنني اربح. بينما المعبد يجعل من الزنا شرعيا باسم

.. في قصة حب مجوسية لعبد الرحمن منيف يأتي حديث محتدم بين العاشق والكاهن في شأن حق العاشق بشرعة عشقه؛
الكاهن: ان أبواب السماء مغلقة في وجهك.
العاشق: لا اريد السماء.
الكاهن: أنت تجدف.
هنا يجيبه العاشق: وأنت ماذا تعرف عن الحب.

7 يرفض الكثير من الفقهاء كلمة النبي الابلغ وجوديا؛ (من عشق فعف، فمات، مات شهيدا..)، فأبطلوها واعتبروها مدسوسة، سيما من ابن تيمية ومدرسته... الغريب في تراث الكهنوت هو انه يرفضون أحاديث الحب والتسامح ووحدة الأديان، بينما يقبلون أحاديث السيف والتوحش.. النبي في هذا الحديث، حين جمع بين العشق والشهادة كأهم قيمة اخروية دنيوية، خرج برومانسية مفاهيمية وجودية اكثر من مهمة جماليا وقيميا ودينيا.

8 الكفر بالقلب هو الكفر الحقيقي. ليس لان القلب بقية الله وحديثه. ولكن لان حقيقة الإنسان تربض في قلبه، والكفر به كفر بالحقيقة.

الزواج. وبتعبير مرداد[9]؛ (يموهون دعارة المخادع الزوجية برخصة الزواج).

8

ان (يغدوا الزنا متدينا) باسم الزواج، وان (يغدوا العشق كافرا) لأنه بدونه، تلك هي المشكلة الكبرى في انقلابات الحقيقة. تماما كما يغدوا مثلا (المقتدر العباسي) إماما وخليفة، ويغدوا (الحلاج) مرتدا وزنديقا. بعد ان يقتل الأول الثاني، في صلب لم يره المسيح عينه. بينما في جمهورية النبي ودينه؛ ان تتزوّج غانية على (حب)، أشرف من ان تتزوّج شريفة على (حسب). فالحسب لا يخلق قلبا. كما انه لا حسب للقلب إلا حبه.

هذا المنطق للجمهورية هو من يحيل لك الغانية شرفا، ويحيل لك الشريفة عهرا. فليس المشكلة في الجمهورية هو انها ابنة مبغى أو ابنة حسب. المشكلة هو انها زوجة مال أم زوجة حال، زوجة حب أم زوجة رب؟. الرب لا يصنع زواجا، القلب وحده من يصنعه[10].

---

9 مرداد هو القس المتمرد على المعبد وكهنته ومتعليمه في سفر ميخائيل نعيمة الذي يحمل نفس الاسم.

10 الرب لا يصنع قلبا، الحب وحده من يجعل لك قلبا. الحب يزاحم الله. لا تقلقوا لأنه ذاته. لأنك قبل الحب غيرك بعده، تشعر انك بقلب آخر. هذا ما يفعله الحب. ان خلق وجودي، به الإنسان يفهم إلوهية الأرض. وان الله هنا وليس في السماء.

لهذا السبب عينه كانت الزيجة في الشرق الإسلامي لا ترقى على زيجة الغرب العلماني.

9

تاريخيا، المشكلة الأخلاقية لدى الكاهن مع المرأة هي(جسدها) فحسب، بينما كانت مشكلة المرأة معه هو (قلبها). وفي هذا كان الغباء الأول للكهنوت مع مفهوم (الأخلاقي)، وهي الأزمة التي عاناها التشريع لاحقاً في خطاياه مع عموم الأديان. وعنها تورط الوجود بالكثير من التراجيديات في تاريخه. وبسبب هذا الاستبدال الغبي عينه بين سؤال القلب وسؤال الجسد، لم تستطع (العفة والكهنوت) ان يلتقيان، وعنه أيضاً، غدا جُماع العشق زنا. رغم ان العشق هو العمق الإلهي والطبيعي الوجودي المقرر لصفة الزواج والمحدد لأسمه الحقيقي. وبالتالي كانت مشكلة الكهنوت مع الزواج في أهم زواياه، هو انها تعود إلى نسف العلاقة بين (الجسد والقلب)[11] في تشريع الزواج. واختصارها مع الكاهن بعلاقة (الجسد والمعبد)، وجعل شرعها هو؛ حضور المعبد، وليس حضور القلب. وبالتالي فهم يقولون بإذن المعبد وكاهنه لا إذن القلب ورغبته، وكأن الزوجين يريدان الصلاة وليس الزواج.

---

11 التي ترى ان الجسد لا يصغي دون قلب، وبالتالي لا يكون شرعيا بدونه..

لهذه الخلفية اعتبر الكهنة ان المرأة مخلوق فرج، وان وجودها في بضعها فحسب[12]، حتى أحال البعض من الفقهاء بل والفلاسفة المسلمين حكمة وجود المرأة إلى الركوب، ليصل الأمر ان جعلوا المرأة داخلة في آية {وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ}(8) النحل.. فانتهى الأمر إلى أنهم حللوا وحرموا البضع، ولم يحرموا ويحللوا قلبها. لأنهم فهموا الزواج جُماعا وليس اجتماعا. لذا لم تؤسس المرأة شيئا في الشرق، لأنها لم تكن إلا فرجا. ولأنه لم يكن لها في العمر الإسلامي تاريخا إلا في جسدها، سواء أكانت جارية أم زوجة. لذا كان تاريخها مع الغرب أفضل نسبيا من الشرق الكهنوتي. فالعفة في الشرق الروحي لا يفوق تاريخ العفة في الغرب العلماني، بل حتى باقي القيم الاخرى في الوجود.. الجميل في التخلي عن عناء هذا الرأي في إقناعه، هو ان عين التراث حينما يتحدث عن عالم الجواري والنساء في أسواق المسلمين وأصنافهن وميزة بعضهن عن بعض حسب شعوبهن، يصنف الرومانية بأنها تشترى لوفاءها، بينما تُشترى المكية للجنس فقط.

إذن الكاهن الذي كان يرجمها لأنها لم تستر جسدها، هو عينه الذي جعلها عارية بتشريعاته.

---

12 هذي الوجهة نفسها هي التي جعلت المرأة في الشرق كثيرا ما تتزوج لأجل ذهاب بكارتها، حتى تستطيع ان تمارس مع آخرين، لان شرفها وسمعتها معلق بها. هذه المسألة معدومة لدى الغرب، تخلص منها باكرا في فكره ، لذلك تتخلص منها الفتاة باكرا أيضاً..

10

ما يجعل من المعبد هو الأزمة الأكبر للزواج، هو رغم ان القضية الوجودية الأكبر للإنسان هي قضية المرأة والرجل في اجتماعهما، باعتبارها أهم محطة لتأسيس الوجود أو نحره، وإنها المحدد الأول للمصير الفردي[13]، إلا انها كانت ذات الحصة الأكبر في التزوير الديني وابرز خطايا ذلك الكهنوت، بما انتهى إليه من أحكام مضادة ونازعة لأي ملامح وجودية حقوقية انسانوية مثالية وجمالية للزواج.. المشكلة هي انها ليست ضدية جهل، بقدر ما انها ضدية عقد غالبا. وهذه هي وقاحة المعرفة الدينية بخروجها على المادة النبوية رغم وضوحها المعرفي. بل ان تلك المادة النبوية ومعطياتها التشريعية، يمكن تلمسها بقلب مزارع دون العناء لعقل فيلسوف أو فقيه. وهو ما يترك مسبقة منهجية في صفة التراث، بأنه؛ تراث (عاهر) نفسيا. قبل ان يترك له صفة انه؛ تراث (عاقر) علميا.

---

13 قد يوجه هذا الأمر التحديد النبوي بان (من تزوج أحرز ثلثي دينه). أي ثلثي وجوده وليس ثلثي صلاته وصومه.. وهو يناسب في ان المرأة هي أم المصير.

لذا ليس الأمر في تضاد النبوي مع الكهنوتي هو قرَف (الفتاوى) في الرجل والمرأة فحسب، وهي أكثر من كثيرة، وإنما قرف (معرفية الفتاوى) وإنتاجها. أي في كذبة الاجتهاد مع المادة النبوية والكتاب الديني وآلية العهر معها. بحيث ليس المسألة فحسب هو ان تلك الفتاوى لا تمت إلى (النبي) بصلة. وإنما هو ان الاجتهاد الديني لا يمت إلى (المعرفة) بصلة. فكثيرا ما تتجاوز المعرفة الكهنوتية التعاليم النبوية رغم وضوحها، سواء لقيد التقليد أو للؤم الايدولوجيا، مع أزمة الخروج على الأستاذ وعصبية الحزب والمذهب والمصلحة. إذ لكثرما تكون المشكلة المعرفية منتفية في النص والخبر الديني، ولكن الفقيه يذهب إلى ان يجعلها مشكلة. فكما يشاع عادة في مسالة الاجتهاد؛ بان هنالك أزمة معرفية في تنقيب الحقيقة الدينية تُتعب الفقيه كثيرا، فتحتاج جهده واجتهاده. بينما الأزمة الحقيقة تكمن في النقاب الأيديولوجي والنفسي للفقيه فحسب. أي ان المشكلة ليس في (الحكم)، وإنما في (الفقيه) ليس إلا. فالحكم دائما واضح سواء في صدقه أو في كذبه، تبعا لحديث(استفت قلبك وان افتاك الناس..). ولكن الفقيه هو الذي يصارع الصدق من اجل كذبته.

لذا فمعظم التشريعات الإسلامية ما هي إلا كذبة كبيرة على النبي، لا تمت إليه بصلة، وان بينها وبين النبي خصام ايديلوجي تام وليس انحراف أو خلل ما. وهذا ما يلح على ان الفكرة الأصلاحية فكرة انقلابية لا تجديدية.

11

على ما كان من حال المرأة تاريخيا مع الكاهن، يبدوا ان الكاهن أسس (للجسد وسقوطه) تاريخيا أكثر من غيره، بعد أن أسس (تشريعا ساقطا) للزواج في كهنوته، كل من دخله سقط دينه وجسده على السواء. إضافة إلى انه شرّع في زوايا أخرى طرقا للجسد تأباها المباغي لنفسها، سيما زاوية الجواري؛ زاوية قَبِل بها ان تؤخذ المرأة الحرة من يد زوجها وجماعها، وان يجمع بين الاختين في بعض الفتاوى، واستئجار جسدها أو بعضه، وجواز جُماع القاصر منهن، وغيرها الكثير. ويزداد الأمر مع حليات السلطان، إذ حللوا له ما لم يعرف قديما ولا حديثا، لا كهنوتيا ولا بدائيا[14]. علما ان حكاية الجواري هي صناعة كهنوتية، تورثتها الارستقراطية عن الكهنوت، وليس العكس. الغريب أكثر هو انه لم يكن شرعه في ذلك إلا سبيهن في (حروب دينه). ليتها كانت (حروب وطنه) لكان الأس اقل قبحا. وخزي ذاك هو اننا لا نراه خزيا..

هذا آخر ما يتردى به الإنسان. إذ لا تستشعر كتب الامة عاره و حقارته ناهيك عن ظلمه. بل المشكلة هو أن الأجيال الدينية؛ لا تتحرج من ان تراه نبويا، رغم ان منطق السبي وتشريعات الجسد فيه هو مما لا تقبله الغانية نفسها، وليس النبي. وفي هذا كرامتها قبل قيمتها. لذا لم تكن الغواني جواريا في التاريخ.. للحريم نساءه

---

14 كل من سموا بالخلفاء في الدول العباسية والأموية والعثمانية وما ينضوي تحتهما من سلطنات ودويلات، كان لهم ذلك من الفقيه، وكان لهم ذلك الحكم الشرعي، بل هنالك من الغرائب في الفتوى في أيام الدولة العثمانية في خصوص السلطان والمرأة، ما لا تقبله الغانية نفسها إذا منحت حق الفتوى.. مثلا كان للسلطان عبد الحميد الثاني اثنتا عشرة زوجة بدرجة (إقبال)، وهي الدرجة العليا لزوجاته، واخريات بدرجة أدنى(قادين). ناهيك عن مئات الجواري التي تجدد مع الفاكهة التي تأتيه يوميا..

وللمبغى نساءه. وهو مايُحتِّم على الكاهن ان يتعلم كثيرا من الغانية في قيمها، لأنها ببساطة؛ كانت تأبى ما لم يأباه. كما انه يحتم إدراك؛ ان الغانية لطالما كانت اقرب إلى القيم الوجودية والانسانية من الكاهن نفسه. ولا غرابة في ذلك. الغرابة فيما سيأتي من فعل الكاهن معها.. مع القيم، مع النبي، مع الله.

ليس هنالك مبالغة في الأمر في تفضيل الغانية على الكاهن. التشريع الكهنوتي من بالغ في القبح فحسب، لان هذا القبح حقيقة مثَّلها واقع تاريخي في حقب كثيرة رافقت المدينة الإسلامية ، والتي ظهرت فيه وكأنها حقب جنس لا حقب دين أو حقب حضارة. لا باس يمكن قبول أنها حضارة جنس. بل هي الحقيقة المقررة؛ بأنها أكبر حضارة جنسية، ولكن الصحيح هو انها اكبر مجزرة جنسية في التاريخ، طوت به في عام ما طوته المباغي في ألف عام. لذا الجارية الآن في ما وراء الحياة لطالما تغبط الغانيةَ على وجودها.

الألم غير متوجه هنا إلى القبح الكهنوتي مع تشريع الجواري، وإنما مع عين الزواج في سيرته الكهنوتية، بذلك التشريع المريع والأكثر مرارة من بؤس الجواري. ويكفي في ذلك ما يظهره الواقع الحياتي فيما تسرده قصص الزوجية من هنا وهناك، حيث قصة الظلم والاستعباد. وهي القصة الشرقية للزواج بامتياز. حتى انه الحسرة النبوية في الزواج الاعتباطي لم تكن هي سيرة الخيانة فيه، بقدر ما هي سيرة الظلم والاستعباد ذاك. ففي أسوار

الجمهورية؛ ان تخون المرأة زوجها أهون من ان يظلم الرجل زوجته.

يمكن قبول هذا المنطق النبوي بالمقارنة بين قصة النساء المغيبات أيام النبي وخيانتهن لأزواجهن حين رحيلهم للغزو، وحرص النبي على تجاوز المسألة بل وتغطية الخيانة بتشريع موارب لعصبية القوم. وبين حادثة دفن سعد بن معاذ، وأخبار النبي عن عذاباته، فقط لأنه كان زوجا سيئا. رغم ان موته كانت نتيجة جراح في سبيل الله، وليس في سبيل قبيلة.. فلم تكن خيانة الزوجات في قصة المغيبات ذات بال مع النبي. بينما كان ظلم الزوجة في قصة سعد بن معاذ، اكبر من مهم في أيديولوجية النبي. لذا الاسترجاع للنبي ومثله ينبغي ان يكون بشكل انقلابي وثوري تماما. لأنه ليس استرجاعا لأجل (مثالية) في ثنائية الرجل والمرأة، وتجديد الزواج في مفهومه، بمبرر ان؛ (معظم الأزواج ليسوا أزواجا). وإنما لأجل (ثورية) على العذابات التي فرضها ذلك الزواج. أي هنا الأزمة لا تحتاج (معلما) لمثالية في الزواج، وإنما تحتاج (ثائرا) على العبودية فيه.

انساق تلك الحقائق في الزواج وبؤسها، هي التي تجعل الفقه خطيئة معرفة وخطيئة دين وخطيئة تاريخ على حد سواء.. هنا سخرية الوجود والتاريخ؛ ان لا يحمل الخطيئة إلا الدين نفسه، رغم ان الدين هو الأيديولوجية الوحيدة التي تضع نفسها إزاء الخطيئة. وتحيل معاناة الوجود عليها، بينما الدين هو خطيئته. أو لنقل ان؛ خطيئة التاريخ هو الدين نفسه.

13

مشكلة الجُرح الذي عانى منه مفهوم الزواج، هو انه كان (جرحا كهنوتيا) وليس جُرحا طبقيا أو قبليا. فالكهنوت وحده من يدعي معرفة صورة الزواج الحقيقة عن الله، وان تشريعات البشر كلها خاطئة. ولكنه كان الأكثر تشويها وخروجا على حقيقة الزواج بمحددات فاقت المحددات القبلية والطبقية وخطوطها الحمر في الحسب والنسب. بل ان تلك القبلية والطبقية ساهم في تأسيسها الكهنوت نفسه حينما شرع لها وأمضاها[15]. كما انها ظهرت بشكل آخر حينما تحول الدين نفسه إلى قبيلة لاهوتية مع ظهور مفهوم الجماعة والهوية والبيضة، كما تحول إلى طبقة من جهة الحسب والنسب الديني. فاليهود أكثر نسبا إلى الله، والمسلم يرى عكس ذلك وهكذا مع باقي الأديان.

تبدأ قصة الجرح هذا، ساعة أن بدأ الكاهن يجد لعبته في (الحلال والحرام). وتديين الأشياء وتقييدها بالمعبد، وبالتالي نسف الوجود وتحويله إلى دائرة كهنوتية. حيث هنا تورط الزواج بثوبه ومفهومه، وهنا كان ضياعه، مع هذه الصناعة، بعد أن أحيل عليها لتتورط محددات الزواج بقوانين، يُختصر منطقها بـ(الحلال والحرام)، بينما أزويت محدداته الوجودية الطبيعية التي تختصر أمره بـ(الحقيقي والمزيف).. فتحول الاسم من منطق الطبيعة التي تراه اسما يعبر عن الاندماج الحقيقي للاثنين في (القلب)، ليغدوا

---

15 جعل الكهنوت من شروط الزواج هو كفؤية النسب والحسب وأضاف كفؤية العرق والدين.. بحيث كان الكهنوت في فتراته الاولى يفرق بالقوة بين الأعجمي والعربية إن تزوجا، دون طلاق حتى.. وهو حكم كان يتفق عليه معظم الفقهاء القدامى سيما أيام الدولة الأموية، حيث قصة الموالي والعرب.

مع صناعة الفقه اسما يعبر عن الاجتماع الشكلي للاثنين في (المعبد). تحولا كان مداه؛ من عيون الطبيعة إلى عمامة الكاهن.. وفي هذا المدى تشوهت معظم القيم الجمالية والأخلاقية والحقوقية التي رسمها النبي للزواج، لينتقل المفهوم بيد الكاهن - في حرفته الفقهية/صناعة الحلال والحرام - من (المعاني الكبرى) للنبي في وجوديتها، إلى (الكتب الكبرى) في فقهها، وإلى (القصور الكبرى) في حريمها، وإلى (القبيلة الكبرى) في ذكوريتها.. وليتحول مفهوم الزواج على أثرها؛ من حقيقة (سكن) إلى شريعة (فرج)، ومن (مفهوم قراني) ملؤه الوجودية، إلى (طبع قرشي) ملؤه الذكورية. ومن (كفؤية ذاتية) وجودية إلى (كفؤية دينية) وقومية وطبقية.

هذه هي مشكلة المسلمين؛ هو انه فيهم من قريش أكثر مما فيهم من الإسلام، ومن أبو سفيان أكثر من النبي. لذا النبي الحقيقي للفقه اليوم هو أبو سفيان صخر ابن حرب وليس محمد بن عبد الله العربي الأمين، لان أحكام فقههم تنتمي إلى الأول لا الثاني. الفارق هو اننا نصلي ونصوم ونحج. ولكن أيضاً بعقل أبي سفيان وليس بقلب النبي. وان تكون ملحدا بقلب سليم، خير عند الله من ان تكون متدينا بعقل لئيم.

ولهذا السبب عينه كان بؤس الفتوحات وصيتها السيئ بين الشعوب، لأنها سارت بعقل أبي سفيان لا بقلب النبي، ولو كان لذلك وجود، لسار التاريخ في درب آخر، ولكانت له حكاية اخرى. لذا لابد ان نعيد الرؤية إلى حقيقة تاريخية تبدوا غريبة بعض الشيء، وهو؛ ان أبا سفيان لم يخسر الحرب مع النبي كما نعتقد.

هنا الارتداد على تلك الكتب وإسلامها ونوع زواجها ليس تمردا (على النبوي) وإنما لاجله. بل ان عين الذهاب إلى أي أيديولوجيا اخرى، تتوفر على حقيقة الزواج وأعماق اسمه، هو أمر نبوي أيضاً، حتى وان كانت ملحدة. ليس لأن زواج الكهنوت عانت الكلمة فيه كثيرا من كذبة وجودها فحسب، وإنما لان المتزوج عينه خسر وجوده وعشقه وجسده بذاك الزواج- مع ان مُعطى الزواج هي (خلق وجود في الوجود)، و(وصال للمعنى في وصال الجسد)، و(لحظة وجود تتأسس فيه الروحُ بالجسد)[16]. كما ان سيرة الزوجية كهنوتيا كانت صورا لأسس تحريم الأديان بتحريم الزواج بينها. وتاريخا للعنصرية والطبقية بدخول العرق والدين والطبقة والنسب والحسب كمحددات للزواج في المعبد. واسا للذكورية والبطريركية البدائية وظاهرتها العربية في أزمة الجسد والشرف وما ترتب على ذلك في عناوين كثيرة من الأحكام. وفي هذا فرَّق المعبد الجماعة الإنسانية بدينه وبزواجه.

لذا، الشيء الذي على الاسلامويين الاعتراف به، هو ان سيرة الزوجية في الإسلام التاريخي، لم يكن تاريخا (للعفة) قط، وان الغرب بكل ما هو عليه كان اقرب إليها منه. ليس بسبب تلك القصة المريعة من تاريخ الجواري والحريم في أزمانه، والتي

---

[16] **يمكن إعتبار تأسس الروح بالجسد أمر غريب لدى المألوف المعرفي، ليس لأنهما منفصلان في وعيهم، وإنما لأنهما متحاربان أصلاً كما يرون.**

جعلوا بتا من التاريخ الإسلامي تاريخا (للجنس) بكل جدارة [17]، وإنما لان عين الزواج فيه كان قائما على منطق صوري، تسرح به بنية الزنا أكثر من بيوت البغاء، لما يتوفر عليه البغاء أحياناً من حقوق ووجوديات يبدوا به أفضل بكثير من صور الزواج في الكهنوت التاريخي[18]، صور كانت تضع المرأة كـ(بضع) تشتريه المهور، وكـ(بضاعة) بيد آخر، وهما عنصرا العبودية لا غير.

لذا ليس مشكلة المرأة مع الكاهن في التاريخ هو انه (حلل استعبادها باسم جارية), وإنما مشكلتها الأكبر معه هو انه (حلل استعبادها باسم زوجة).. هنا المشكلة كل المشكلة، وفي هذا معظم الكتاب وحسرته.

لم يكن ذلك التشريع الزائف والمشوه للزواج، إلا لان الكهنوت جعله مفهوما كهنوتيا وقام بتديينه من رأسه إلى أخمص قدميه، كما تعمد ان ينفي من الزواج انه أمر وجودي

17 في بداية القرن الثاني الهجري كان الحال في ما نقله محمد بن يحيى المدني (ت **121** هـ) عما وصل إليه المجتمع الإسلامي بقوله؛ كان الرجل يحب الفتاة فيطوف ببيتها أو خيامها حولا كاملا، فيفرح إن رأى من رآها، أو سعد منها بنضرة أو ظفر منها بمجلس فيتشاكيا ويتناشدا الأشعار، بخلاف اليوم؛ الذي صار فيه الفتى يشير إلى الفتاة وتشير إليه، فالتقيا لم يشكوا حبا ولا هياما ولم يتناجيا أو يتناشدا شعرا، وقام إليها كالثور الهائج ويولج فيها كأنه اشهد على نكاحها أبا هريرة وأصحابه..

18 بل اني لم استطع ان احدد مفهوم الزنا عن طريق المبغى، الزواج عينه من حدده لي في خطاياه الداخلية. فالاول خارج دائرة القيم اصلا بلا عهود، صراحة في الاجساد فحسب.. الزواج وحده يتأ سس في دائرة القيم ويخونها. وهنا الزنا.

محض. بينما عرف الكهنوت جيدا في جدليته مع التاريخ، هو انه كلما ابتعد عن الوجود خسر الدين والوجود معا. والعكس صحيح. وفي هذه ضرورة إدراك أن الدين أمر وجودي.

لهذا السبب في إهمال وجودية الزواج لم يستطع الكهنوت ان يأخذ من مفهوم الزواج حقيقته، وما يرتبط به من (معنى) يؤديه للذات في وجودها. معنى لا يؤدي وجوده في الزواج إلا بروح تلك الأعماق التي يحملها هذا المفهوم، ويحقق فيه غاية الوجود الانثوي للمرأة عند الله، وإلا سيكون عدم خلقها خير من مرافقتها للإنسان في الوجود وتورط الخلق بها. وبقدر تغدوا به المخلوق المركزي في الوجود.

16

هل فعلا تورط الخلق بالمرأة في اليوم السابع والأخير للخليقة.؟ وهو يومٌ، يبدوا أنه كان محددا للنهايات الإنسانية في كل زاوية التاريخ، واعتقد أن هذا يقف وراء حكمة؛ أن لا تأتي المرأة إلا آخر الخلق، بعد كل العوالم وبعد خلق الرجل عينه[19]، لذا عادة؛ وراء كل تاريخ امرأة. سيما التاريخ الأحمر، في خمره وفرجه ودماءه. حتى أصبح من البداهة ان الرجل لا يظهر في وجوده إلا بالمرأة. لا بل ان صورة الوجود قائمة على صورة وجودها مع الرجل. وبالتالي فصورة الوجود يقوم على صورة وجود المرأة..

---

[19] **بل عين انها لم تُخلق في نفس وقته هو دليل على انها من غير عالمه.**

صحيح أن المرأة تبقى مصيبة. ولكنها مصيبة تُحيل الوجود إلى عبقرية، وضلع يحيل العدم إلى وجود، وجنون غلب العقل في دروبه، ودرب لمَّ كل الدروب إليه. بل ان خروج الرجل لرجولته لا يتم إلا بالانوثة، وهو أمر تتأكد واقعيته بعين التضاد الوجودي فيه؛ ان لا ولادة للرجولة إلا بالانوثى.

..هي أم التاريخ وأم المصائب على حد سواء. لذا كانت الولادة لها وليس للرجل. وليس في ذلك عقابا كما ترى التوراة، في آلام الحمل والطلق والإنجاب[20]، وإنما إشارة إلى انه لن ينجب الرجل وجوده وعبقريته إلا بها. بحيث تظهر هذه الصفة التكوينية فيها كإشارة إلى صفة وجودية، وهي؛ ان مهمة المرأة ليس ولادة الأطفال من رحمها، وإنما ولادة الرجال من رحم الحياة. وهذا عينه ما يجعل مفهوم الولادة والخلق مفهوم وجودي لا تكويني. ولكن هذا الخلق والإبداع لا يمكن إلا بالآلام وحدها كما هي آلام الطلق. وهو ما علمته المرأة للحياة في منطق الولادة، وإشارتها التكوينية.

صحيح ان الرجل أنجب المرأة من ضلعه، ولكنها أنجبته من عيونها. ولا تقبل عوض ضلعه بعيونها. ورغم ان ضلعه أكثر قوة، ولكن المشكلة ان عيونها أكثر سحرا. لذا لم ينتصر عليها يوما. مخافة ذلك قال بوذا لتلميذه؛ (كن منهن على حذر ياأنناندا).

---

20 النص التوراتي في ذلك؛ (سأضاعف آلامك، وأحزانك مضاعفة كبيرة، وستلدين الأطفال بالآلام وحدها).

.. رغم ان الكتاب هو للمرأة وليس عليها، ولكن الحقيقة التاريخية لها، هو انه لم يتقن الكذب الاها، لأنها في عقيدتي، هي الجمال الذي أدمن العهر، والمعبد الذي أدمن الزور. صحيح انها ام الجمال، ولكنها عاهرته. وهي ام الجسد، ولكنها كفنه.. هذا ما جعل البشرية تتداول مفردة عاهرة، دون ان تتداول عاهر مع الرجل، رغم صحته، لأنها وجدته فنا نسويا فقط[21]. لذا لم يكن اعتباطا ان تطرح البشرية هذه المفردة كمفهوم جسدي أخلاقي، رغم انه مفهوم قيمي يرتبط بالحياء لا غير، والحياء مفهوم امرأة لا رجل. الرجل يحصره في رجولته مفهومي الشجاعة والجبن فحسب. بينما المرأة محصورة ماهويا بين مفهومي الحياء والعهر. لذا ليس العهر إلا الخروج على الحياء. سواء مارسه الكاهن أو المرأة أو السياسي.. بكل الأحوال، سيجد الرجل له عذرا أمام الله، هو انه مبتلى بالمرأة. بينما لا عذر للمرأة بالرجل. عذرها أن زوجيتها مبتلاة بالكهنة فحسب.

لم أجد مخلوقا غريبا كالمرأة، تستطيع ان تتفوق بها على (الشيطان)، كما تستطيع ان تكون بها (إلها). حيرة تاه بها عقل الإنسان ولم يته بالرجل. لذا كل الشعوب سيما في مدوناتها الكهنوتية فتحت عنوان الاسطورة في خلق المرأة وأصل خليقتها، بينما لم يكن هذا الأمر مع الرجل[22]. مخلوق متعب ومهلك. أرهق

---

21 الخيانة والغدر والعهر، مفاهيم لم يُنجز أدائها المعجمي، إلا بالمرأة.

22 فهنالك ناجزية في خلق الرجل مع اسطورة الخلق، خلقه الله وكفى، بينما هنالك ألف زاوية وزاوية في اسطورة خلقها. سواء في جهة حاجة الرجل لمخلوق آخر معه او في جهة خلق الله لها من متضادات في عالم الحيوان والجماد. من اريج الزهور ومن خرير الماء ومن عيون الثعلب ومن.. بما يبلغ العشرات من التركيبة الكونية.

السماء قبل الأرض. كيدها تزول منه الجبال، وأقصى كيده لا تزول منه نخلة. بل من الغريب ان القرآن قال فيهن(إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ) بينما قال عن كيد الشيطان(إِنّ كَيْدَ الشّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً). وهو ما جعل ابن أبي طالب يقول؛ (وكونوا من خيارهن على حذر). الرجل لا يُحذر منه، لوضوحه حتى مع عدوه. طبيعة رجولته هي التي تفرض عليه ذلك. لذا هي من أغوته. وهي من جرأته على الله وعلى التاريخ. وهي من قتلته. أليس غريبا ان تكون أول ميتة في الوجود هي لأجل امرأة، بين هابيل وقابيل. وان يكون أول صراع في التاريخ هو بسبب امرأة.

صحيح انه (لولا النساء لعبد الله حقا حقا)، كما هي كلمة النبي، ولكن أيضاً؛ لو لا النساء لما عُبد الله أصلاً. إذ كثيرون امنوا بسبب عشقهم لا بسبب نبيهم. ولكن ليس على شاكلة الرأي الصوفي في جعل وجه المرأة طريقا مركزيا في وصال التصوف ووصال الله، وانما لأمر وجودي محض، لذات المرأة بعيدا عن اللاهوت. فكثيرون هم الذين عادوا إلى الله بأحضان المرأة. وهربوا عنه من عين المحراب. كثيرون تركوا وجه الله بوجه الكاهن، وعادوا إليه بوجه امرأة.

18

خلق الرجل من طين، وهي خلقت من عظم. إذن هو خُلق طريا، فجعلته هي يابسا. لذا مقولة الرقة معها هو وهمٌ وجودي.

رغم ذلك، ويصح قول مانو؛ (لا تضربونهن حتى بزهرة). فهذا هو تضادها الوجودي.

تركها تُخلق من فوق قلبه، فعاشت تدوس عليه. أعطاها ضلعه، فسرقت قلبه. ينام هو على ضلعها، وتنام هي على قلبه. بقي قلبه بلا ضلع، وبقي فرجها بلا قلب... الضلع الذي اختارته لخلقها كان في جهة قلبه. وهذا لا محالة يترمز بوضوح إلى انها هيأت لسرقة قلبه مذ ذاك... هي من جعلت ادم عاريا، لذا هي وحدها من تجيد فن العري... مازال الرجل محتشما، رغم انه بلا عورة. ومازالت هي عارية رغم انها كلها عورة.

مبغى الاسم

إن هي إلا اسماءاً سميتموها... كتاب النبي

أيكم رأى نورا اسمه ظلمة، أو ظلمة اسمها نورا... المسيح

وارني عن اسمي وإلا رأيته ولم ترني... النفري

1

بالتأكيد؛ حينما قطع المعبدُ الطريقَ على الحب, كفَرَ التاريخ، وحينما زوَّج الناس دون حب، صار المعبد مبغى.

يكفي غباءاً؛ فلم يبق للتاريخ عمرا، ومازال غبيا.. ويكفي كفرا؛ فلم يبق للمعبد توبة، و مازال كافرا. سيما بعد ان انتهى عمر البشرية وانتهت أنبياءها، ولم يبق من الوجود إلا الشيب..

2

اعتقد ان أسنا؛(الحقيقية ليست بعيدة، الأسماء تُبعدها) سيبقى وراء الحل الوجودي للدين، أينما حل. ليلح عليه، انه ركن أساس فيه، لتيقُّنه؛ أن مشكلة الحقيقية مع البشرية هي مشكلة الأسماء وسببها، قبل كل شيء. سيما ما فعله المعجم الكهنوتي والأيديولوجي بالمعجم الانسانوي البكر؛ الطبيعي الوجودي. والهوة التي حدثت بينهما على طول التاريخ النفعي الإقطاعي. على اعتبار ان الخلاف بين المعجمين لم يكن يوما، خلافا معرفيا في (لغة الاسم)، وإنما خلافا سلطويا في (استعباد الاسم). إذ لا توجد مؤسسة تاريخية قامت وعاشت على (استعباد الأسماء) واستغلالها كما هي المؤسسة الكهنوتية، بجرها إلى دلالات أيديولوجية احتاجها الكهنوت إلى المواربة في (تمرير) الخبيث والطيب، والقبيح والحسن. سيما ان الكهنوت حصر تحديد الخبيث والطيب بناطقية الكاهن، بمبرر انه ينوب عن الله وشريعته، وان قاعدته الأساس هي؛ ما حسنه الشارع فهو حسن، وما قبحه فهو قبيح. والى هذه القاعدة يعاد كل الاستحمار والاستغلال الديني. حيث معها غدا القبيح جميلا لأنه حلال/حسنه الشرع، والجميل قبيحا لأنه حرام/ قبحه الشرع. إذ يغدوا مثلا الاسترقاق والسبي جميلان لأنهما دين،

لأنهما حلال، والعشق قبيح لأنه حرام.. وفي هذا كان ضياع الوجود، لأنه محكوم باللغة.

إذن يعود الأمر كله إلى (ملكية) المعبد لكلمتي الحلال والحرام، وتغطية الوجود بهما. أي أزمة ما أسميناه (تديين الأشياء). هذه هي المشكلة الوجودية في حياتنا؛ هو ان أسماءنا متدينة.

3

بعيدا عن المعجم السياسي للغة، هنالك دائما معجمان لدى الشعوب؛ وجودي وكهنوتي. اللغة هي اللغة بين المعجمين، والأسماء هي هي، ولكنها تختلف في أزياءها و دلالتها. وفي هذا استطاع الكهنوت خداع الناس. فالحرب جهاد، والحب زنا، والدين صلاة، والزواج هو مهر وحلية جسد، وليس عهد وحلية قلب. ليسير الأمر بالشكل الذي تعكسه كلمة نيتشه؛ (ما يحسبه عصر ما شرا هو في العادة راسب غير عصري لما حسب في عصر سابق خيرا). لذا معجم المعبد متهم في كل أسماءه. وتهمته ليست معرفية، وإنما أيديولوجية. أي ليست في علمه وإنما في كذبه. ناهيك عن ان علمه ليس إلا كذبة أخذت هوية الحضارة باسم التراث، بينما لا تراث للكهنوت إلا في حرف الدين.

هذه هي مشكلة الأيديولوجيات؛ أنها تنزو على الأسماء في حقائقها، وتلبسها أشياءها، في سلطتها ودينها ومعارفها وفنها وتقاليدها. وبمرور الزمن انتقلت تلقائيا إلى الأعراف والتقاليد،

ومازالت متحكمة بالشارع والحقيقة الاجتماعية والمعرفية على حد سواء. فمع زيادة سلطة المعبد غدت سلطة المعجم الكهنوتي أقوى، ورسخ عين الكهنوت كعرف، وتحولت الدلالات من كهنوتية إلى عرفية. لذا معظم الدلالات ومعجمها هي رواسب كهنوتية في الشرق كما هي رواسب طبقية أحياناً عموما. وهكذا كان الأمر الأكثر إيلاماً، حين تواطدت اللغة مع المعجم الكهنوتي وأصبحت تقول عن الزواج ما يقوله الكهنوت عنه.. وبما ان الإنسان مرتبط بالأسماء في وجوده؛ قبحا وجمالا، سقوطا وصعودا. لذا حتما يكون قدر الحضارات قائم على قدر الأسماء التي جددت فيها وتجددت بها، او التي شُوهت فيها او تشوهت بها، والأعماق التي وصلت فيها، أو بالعكس. لذا، مع الحل الوجودي للدين يكون تجديد الأسماء سابق لتجديد العلوم.

لهذه الحقيقة مع الكهنوت كانت عظمة المبغى ازاءه، لان المبغى عار تماما في أسماءه، ترك نساءه وكلماته عراة.. لذا أكرر بصيغة أخرى انه؛ لم يكن هنالك صادقا في التاريخ إلا المبغى. لأنه وحده يسمي نفسه باسمه[23].

4

تلك الفوضى الاسمية مع الكهنوت لا يوجد ما يعبّر عنها ببساطة وعمق كما عبر عنها يسوع في كلمته؛ (أيكم رأى نورا اسمه ظلمة أو ظلمة اسمها نورا). حيث هنا الحقيقة بعيدة

23 الصدق هو ان تكون عاريا في كل أشياءك. حينها تكون شريفا مهما كان فعلك. ولهذا عينه استقر مفهوم العري كأهم قيمة مع الوجوديين الأوائل.

بالأسماء. هنا طامة الوجود؛ ان تتورط الأسماء بغير حقيقتها. بغير ذاتها وماهيتها ووجودها[24].

إنها رزية اسم، إذن إنها رزية حقيقة. هذا هو الشعار دائما.

وهو ما يفتح كثيرا حيرة آية، (وعلم ادم الأسماء كلها)، ولغزها الذي أرهق كل الفلاسفة والمتكلمين والمفسرين إلى يومنا هذا، دون الوصول إلى شيء مريح فيها. سيما انها من الأهمية بمكان؛ ان الله حرص على مركزيتها قرآنياً، حينما أخذت مكانة توجيه الاسطورة الرمزية لقصة الخلق. بل يكاد يحصر تلك القصة بها. إضافة إلى انها الاسطورة الأهم مع كل الأديان والفلسفات القديمة. وهو ما يؤكد عدم المبالغة بأن مشكلة الأسماء هي أهم مشكلة حياتية.

لن يوجه ذلك الاهتمام المركزي إلهيا فيها إلا لأنها مرتبطة بمشكلة الحقيقة كأهم مشكلة وجودية للإنسان. وهو ما سيفرض براحة؛ (ان قيمة الوجود بقيمة أسماءه)، وبالتالي ان تحقق الإنسان يكون بتحقق أسماءه. لذا فطامة الوجود أيضاً هي ان تتلوث الأسماء فحسب. تماما كما حصل الأمر مع اسم الإسلام بلوثته الكبرى. كيف غدا هذا الاسم بين إسلام النبي وإسلام الكهنة. حتى انه بملاحظة الفارق بينهما يصبح من البداهة ان نقول عن الدين؛ ليس المشكلة هو ان يكسر الأعداء (رأيته). المشكلة هو ان يلوث الأصحاب (اسمه).. الدين في مفردتها الصوفية الاولى كلمة كانت

---

24 مشكلة الأسماء هي أيضاً مشكلة وجودها، شأنها شان الإنسان؛ اما وجود حقيقي أو مزور.

تجتاح الذات ورحلاتها الروحية بينما الآن هو من يعكر صفو الوجود. وشيء يؤديه الكهنوت بشكل يبعث على الغثيان.

الوطن، الحب، الحق، الشرعي، الديني، الحسن، الخير. وكل مفردات الوجود مشوهة وتجري دون أي من حقائقها. لذلك لم يكن الوجود حقيقيا وعادلا وجميلا. انه مزور بالأسماء. تزوير بلغ طغيانه ان يلوح حتى اسم الله فيه. إذن حتى الله لم يسلم من كهنته. بكل الأحوال هي قصة اختراق القبيح للجميل. والتي بها أضاع الكهنوتُ الله، وأضاع المؤرخون التاريخ، وأضاع الفلاسفة الحقيقة، وأضاع العقلاء القلب..

هنا يمكن ان تظهر رزية الزواج في سيرته الكهنوتية، بأنها رزية اسم، حين تورط بغير وجوده. وبالتالي فما هو في الحياة ومعابدها ليس زواجا، ولا شأن للاسم به. لتتأكد المسألة في كلها، هو أن؛ معظم الأزواج ليسوا أزواجاً. لذا لم يصدر الزنا إلا عن المعبد في شرعته الزوجية. هذه هي الحقيقة. ولم تفسد الأخلاق إلا بالزواج، لأنه قتل الحب، ذلك لانه أحاله على المعبد، ولم يحله على القلب، ولان الزواج الحقيقي هو الحب عينه. اجل لقد فسدت أخلاق التسري أيضاً، من خلال الزواج، كما كتب صاحب ما وراء الخير والشر.

المراحل الكبيرة في حياتنا هي هناك، حيث نجرؤ على ان نغير اسم شرنا، ونعمده خيرنا... نيتشه.

5

الزواج كإسم، اغتيل في حقيقته من يوم دخل المبعد، ومن يوم أصبح سلطة معبدية دينية، فلم يعد إلا شيئا آخر يحدده المعبد على مقاسات كهنوته، رغم ان الأسماء تحمل حقيقتها معها، لا تحتاج إلى من يحددها. اقلها مبادئها الاولى، وخصوصا الزواج، باعتباره ابرز مفهوم وجودي يعرفه الملحد والمؤمن على حد سواء. فالكل يعرف انه لا يمكن لطرفين متنافرين وجودا، ان يحقق اسم الزواج ووجوده، بينما يتجاوز المعبد هذه البديهية ويفرض الاسم على أي كان وكيفما كان، بكل اعتباطية. وهذا ديدنه؛ هو انه (يفرض) الأسماء على الأشياء اعتباطا، بينما هي من (ذاتياتها)، مرتبطة بالمعنى الكامن[25] فيها وبنوع فعاليتها الوجودية الحياتية، فما تحققه الأشياء من معنى فهو اسمها. وبالتالي هو أمر ذاتي تخبر به الأشياء عن نفسها، و ليس أمر مزاجي اعتباطي، تقوله الأنا عنه.

25 أو بصيغة المنطق الأرسطي؛ يسمى الشيء باسم لازمه.

فالعاشقان هما زوجان دائما؛ سواء قبل المعبد أم لم يقبل، جمعهما بيت أم لم يجمعهما. بل سواء قررا هما ذلك أم لم يقررا.. فقيس زوج ليلى، وإن لم يتزوجا[26].

وفي هذا المنطق؛ العشق يسخر كثيرا من الكاهن في الحلال والحرام.

6

طالما ان الأسماء ذاتية تمثل ماهية أشياءها وطبيعتها ونوع وجودها وغايته، فهي إذن من تحدد أحكامها، وما يليق بها من قوانين. تماما كما ليس لغير الوطن مثلا ان يحدد ترابه. أسماء المستعمر لا تليق بتراب الوطن ولا تتحدد به، إذ يبقى التراب لاسمه وان طوته الحدود. فإذا تورطت الأسماء بغير وجودها، تحتم ان تتورط معها بقوانين ليس لها، لا توائم نوع وجودها/ طبيعة ماهيتها وفعاليتها وأثرها، قوانين لا طاقة لها بها. وهو ما يحتم الخروج عليها عاجلا أو آجلا. وإلى هذا يعود خروج الزوجين المتنافرين على اسم الزواج وكذبته معهما، سواء بالطلاق أو بالخيانة والخداع أو بالتردي الوجودي، لأنهما أصلاً لا يمكن ان يكتبا لوجودهما الاسم الذي كتبه الكاهن، وبالتالي لا يمكن ان يحملا قوانينه وعهوده، لأنه (تكليف بغير المقدور).إذ لا يمكن للفرد ان يؤدي حقوق الزوجية لمن يكره. تماما كمن يخرج على الدين رغم نبالته، ليس لأنه لا يريد الدين، وإنما لأنه لم يطق كذبة

---

26 مقولتنا هذه ستنفع كثيرا في فكرة التعريف لمفردة الزواج وحقيقته اعتمادا على القانون الطبيعي لاحقاً، مع مدونة وحدة الوجود والفسخ والطلاق وغيرها..

الاسم، فهو ليس دين أصلاً، سيما إذا عرفا أن نبالته عينها لم تطق هذا الدين، بحثا عن الاسم الذي دونه إبراهيم بقلم جبريل. ودونه محمد بعصا أبي ذر. علما ان عصا أبي ذر خير من قلم جبريل. لأسباب وجودية ليس محلها هنا.

هنا الم الوجود؛ الوطن حينما لا تجده وطنا، الدين حينما لا تجده دينا، الزواج حينما لا تجده زواجا.. الاكثر الما هو أنه؛ إذا ما خرج الفرد على ذلك الوطن والدين والزواج، سمي خائنا ومرتدا وزانيا. بكل الأحوال يموت وجوده على ناصية الأسماء. لذا لا بعث للوجود إلا ببعث الأسماء.

7

في الزواج، ليس فقط؛ لا المعبد له الحق في تعميد الاسم بين الرجل والمرأة، ولا الآباء، ولا القبيلة ولا العرف. بل أيضاً حتى المرأة والرجل عينهما اللذان يريدان تلفظه لمصلحة ما، ليس لهما حق ذلك، لأنه لا يرتبط بقرارهما، وإنما بالحال الوجودي الطبيعي الواقعي الذي بينهما؛ توائما وتنافرا. هل يمكن ان يحققا الاسم أم لا؟. لذا المرأة التي تتزوج برجل لأجل مال أو جاه فهي زانية، وان سماها المعبد زوجة. بل من الأهون قبحا في سلم القيم ان ترتبط لأجل (جسده) على ان ترتبط من اجل جاهه و(ماله). أما المرأة التي تترك زواجا من الحب لأجل زواج من المال والجاه،

فهذه حمقاء في الكفر وليس في الحب فحسب، وزانية في الروح وليس في الجسد فحسب[27].

ولنقترب من أعماق الجمهورية ابعد، فهي مثلا؛ لا تتِّهم المرأة التي تضع جسمها لحبيبها دون زواج، وإنما تتهم تلك التي تضعه لزوجها دون حب. لأنها ليست زوجته أصلاً. ولان الحب وحده من يجعل الجماع زوجيا[28]. إذ (لا كاهن للزواج إلا الحب).

(الحب) في الزواج لدى النبي ليس عشقا بالمعنى المثالي له، وإنما هو ؛ الرغبة في ان تكون مع الآخر، وان تشعر بالحياة معه. شرط ان تكون معه (لذاته) فحسب، وليس لـ(أشياءه)؛ طبقته، ماله، جاهه، نسبه، دينه، عرقه. وفي هذا الوجه للحب يظهر التحديد الأبرز لمفهوم (المودة) قرآنياً مع الزواج، والمتواصل مع مفهوم(السكن) أيضاً، بعيدا عن العشق كمرحلة مثالية يتعبدها الزواج قبل ان تتعبده. إذ مع العشق، حتى وإن رفض العاشقان عينهما ان يتزوجاَ لمبدأ ما، فهما زوجان، رغما عنهما. كما أسلفنا مع قيس وليلى بأنهما زوجان وان لم يتزوجا. لذا، كافر هو من يتزوج عاشقة غيره، حتى وإن قبلت. فـ(الكفر) في هذه الزاوية يأخذ تعريفا آخر؛ هو ليس ان تُدير وجهك عن الله. وإنما هو ان تُدير وجوها عن بعضها.

---

27 أُهدي هذه القطعة لامرأة ميزت بين الثور و الجاموس ولم تميز الحليب من التمر..

28 الحب هنا بمعناه العام الذي يشمل الود والسكن للآخر. أما بمعناه الخاص، أي العشق فهو شرع بديهي للزواج.

8

كل الأشياء في الطبيعة تلتقي وتتواجد على شكل ثنائي عرفته اللغات باسم الزوج. مفردة عبّرت بها الطبيعة عن شخصيتها وقانونها الوجودي وسر بنيتها الجمالية- قبل ان تكون للإنسان لغة تتحدث عن انوثة الوجود- ولا تعني بها في نظامها إلا (الاثنينية القابلة للتوحد)، والخالقة لوحداتها الفعالة، والمؤسسة لحركة الجمال ولنتاجه، باعتبار ان الجمال هو المفهوم الممثل للقاءات الطبيعة[29]. أي ان فعالية جميع الأشياء والأجزاء في الطبيعة تعود إلى دخولها مفهوم الزوجية - ومنها الزوجية الإنسانية - كما ان الكل الفيزيقي وكينونته يتشكل عن تلك الوحدات المستقرة اندماجا باسم الزوج في الطبيعة. بحيث يظهر بوضوح ان الوجود هو كينونة زواج/ كينونة انوثة/ (وخلقنا من كل شيء زوجين اثنين). وهو الأمر الذي يوجه الرؤية الصوفية في الطبيعة على انها تركَّبَت عشقيا، وانها ذو بُنية (حبُّية) حسب التعبير الصوفي، سيما ان الانوثة هي وجود عشقي قبل ان تكون وجودا عضويا. بل (ما ثمة حركة في الكون إلا وهي حبّية) كما يرى ابن عربي. لا بل ان كمال الطبيعة يعود لتلك الكينونة وتداولها العشقي، فـ(الذي يجعل الكون على درجة من الانسجام والتناسق هو العشق) كما يرى الرومي، لأنها قائمة على نتاج الزوج التكويني للأجزاء، لا التشريعي كما هو في عالم الإنسان.. والاهم في تلك الوحدات

---

29 تأخر الإنسان كثير حتى أصبح فنانا؛ مبدعا للجمال. كان الأمر محصورا بخانة الطبيعة فحسب، علما ان انتقاله إلى المرحلة الإبداعية للجمال، لم يكن إلا محاكاة للطبيعة. لذا فهو أمرد الجمال لولاها..

وفناءها الانثوي هو تشكل الجمال وانبجاسه عنها بمفهومه الخام، قبل ان يعرفه الإنسان أصلا، ليأخذه عنها في فترات لاحقه في تاريخه. وهو ما يجعل من تلك الوحدات الزوجية في الطبيعة، هي الأصل الوجودي للجمال، لأنها قائمة على نتاج (العشق) التكويني للأجزاء. وعن هذا يمكن تقرير قدر القرابة بين مفهومي الجمال والعشق، وان العشق هو المؤسس للجمال لا العكس. لذا (فكل عشق جمال)، وإن كان أصحابه مجرمين وطغاة. المهم ان (الطبيعة) كما تُعرِّف عن نفسها بالانوثة، كذلك (الوجود) الإنساني لا يتشكل إلا بالانوثة، والا يتيه بدونها عن حقيقة انه وجود وموجود. وكما يتيه الرجل عن رجولته بدونها. ولكن الزوجية مع عالم الطبيعة، تجمع وتختار طرفيها حالة جذبية تكوينية جامدة- لا حالة شعورية متوترة كما هي مع عالم الإنسان- تعتمد على الشبه الفيزيقي بين الاثنين، تماما على مقاس كلمة الرومي؛(كل جزء في العالم طالب لزوجه). رغم انها تمثل في نفس الحين كلمة الزواج وحقيقة اسمه مع عالم الإنسان أيضاً، لأنها (تَعبُر) بنظرية الزوجية من عالم الطبيعة كعالم جامد، إلى عالم الإنسان كعالم شعور[30]. ولكن هنا تطلبه تكوينيته وهنا يطلبه قلبه.

الإنسان استعار مفردة (الزوجية/ الزوج) من عالم الطبيعة لعالمه البشري، ومنحها إلى أهم زواياه الوجودية على الإطلاق؛ ثنائي الذكر والانثى، في حالتهما الاندكاكية الاولى، حين انتبه الإنسان إلى الجُماع، كحالة تحول إلى وحدة جسد، وشبهها بجماع الطبيعة. خاصة انها تثمر نسلا كما هي الطبيعة في زوجيتها.. كان

30 كما انها بنفس الحين تشير للتواصل والانتماء بين العالمين. سيما ان الصوفية ترى ان عالم الطبيعة يقوم على نظام صوفي حي، شانه شان عالم الإنسان.

ذلك قبل ان تنتقل أجياله إلى المرحلة الشعرية، وانفتاح المفردة على التطور الجمالي لها في خانة العشق. حيث انفق الإنسان على هذه الخانة كثيرا من تاريخه وآلامه وفنه. حينها انتقل الاسم من صفة التداخل الجسدي المسمى (جماعا) إلى التداخل القلبي المسمى (عشقا). وأصبحت الزوجية هي الوحدة الوجودية وليس الجسدية فحسب[31]. ليتجه التوحد إلى مدى ابعد من صورته في عالم الطبيعة، فكانت مثاليتها؛ (هي الاثنينية التي تتبدد باللقاء)، بما لا يتبقى معها شيئا من رقمها، لدرجة الاندماج الذي يستحق توصيف الزوج الوجودي بأنه شيء واحد. لذلك احتل الحب اسم (العشق) لدلالة التعاشق على تداخل الأجزاء بشكل يجعلها واحدا[32]. ولان العشق أيضاً هو الحالة الوجودية الوحيدة بين البشر الذي لا يتميز معها أي اثنينية بين الطرفين، وكأنهما شيء واحد، تماما كالمعنى التي تؤديه كلمات جلال الدين الرومي[33] بقوله؛ (رغم ان الثملين بالحق آلاف، فإنهم شخص واحد) أو (أجعلك بلا قلب وبلا نفس، و أثبتك في قلبي وروحي).

---

31 جماع العشق لا جماع الجسد. فالروح عينها من تفرض على الجسد ان يندمج على شاكلتها، وليس العكس. لذا فالجماع أصالةً هو مطلب روحي.

32 الآداب الفارسية ولغتها وحدها حافظت إلى يومنا هذا على زاوية هذا المفردة ودلالتها الصوفية شعبيا، باستخدامها العرفي الاجتماعي. أخذتها من العرب في أيامها الاولى ومشت بها إلى جمالها، ورسخها تداول المتصوفة لها بغزارة صوفيا ووجوديا. وبقيت معهم كمفردة صوفية وليس لغوية وكأنهم لا يعبرون عن العشق إلا بشاكلة صوفية لا مدنية ولا لغوية.

33 سيما انه تصوفه يحيل كل الوجود والدين إلى العشق.

التوحد بين الزوجين الحقيقيين هي مسألة واقعية - وجود واحد واقعيا- لان الارتباط بين العاشقين يتحول إلى (وحدة وجود) واقعية وجودية لا صوفية وهمية والتي تحمل فهما مغايرا لما هو هنا، وفهما مغايرا حتى في لغة التسمية.. انها وحدة وجود حياتية؛ (تعلق وجود على وجود، حياة على حياة). بانتفاء أحدهما ينتفي الآخر واقعيا، وجوديا. كما نلاحظ مثلا في الواقع، بكل وضوح وشهرة؛ انتهاء حياة احد العاشقين عضويا أو نفسيا بموت الآخر أو فراقه. بل احيانا إن لم يمت ينهي حياته بالانتحار، ايمانا منه بانه لاوجود لاحدهما دون الآخر، وانه لا ينفع احد الزوجين دون الآخر؛ إذا اجتمعا وُجِدا، واوجدا, وإذا افترقا عُدِما، وأَعدَما. تماما كما هي كلمة السوريالي روبير بنيايون؛(تكامل العاشقين يتيح لهما ان يخلقا الكون كما خلقهما هو نفسه). لذا كانت الخانة الاهم لمقولة (وحدة الوجود) في جانبها الوجودي لا الصوفي هي خانة الزواج. بل ان موضوعة الزواج عينها هي من تؤسس للوجهة الجديدة لوحدة الوجود معنا، في خروجها على الوجهة الفلسفية الصوفية الكلاسيكية التي تضيع معها الفكرة وتتهوم. مع ذلك فوحدة الوجود هنا تُبقي في عين وجوديتها الاسس الفلسفية الاولى لوحدة الوجود، لذا فكما انها وجوديا تشير إلى تعلق احدهما على وجود الآخر، كذلك هي تشير إلى تشاكل وجودهما وتشابهه. وإلى إتحادهما بالوجود الكلي، لانهم تفانوا بقيمة من قيمه- وهو الزواج هنا- ولان الاتحاد بمفهوم وقيمة وجودية حياتية هو ارتباط واتحاد بالوجود عينه..

مرحلة وحدة الوجود التي يبلغها مفهوم الزواج هنا في مرحلة العشق تنتهي في مسار الاتحاد بعين مرحلة مفهوم (الفناء) في الفكر الصوفي، باعتباره فناء روحي وليس فيزيقي. وهو ما

ضبطه الرومي في كلمته الأبعد؛(امض، وصر ممحوا بالحبيب).
وهكذا فالعشق أصلاً ليس إلا الفناء في قمة تعاريفه. وهو عينه ما يفسر لجوء الصوفية إلى العشق في تحديد علاقتهم بالله، لأنه المفهوم الوحيد الذي يحمل مفهوم الفناء، كأهم مفهوم في علاقة الإنسان بالله لديهم. ولأنه أيضاً يمثل الجذر الأساس لمفهوم الاتحاد كمفهوم مواز للفناء. كما انه لعين هذا السبب في قيمة العشق عوّل الصوفية على هذا المفهوم أسا لطريقهم مع الإنسان قبل الله، حتى انه لم تكن الوجودية واللاهوتية معهم متسقة في تضادها إلا في كلمات العشق معهم. وهو عينه أيضاً ما يفسر جعلهم لمجنون ليلي على قائمة شيوخهم.. كما انه لهذا السبب حار الكهنوت بالمتصوفة في مفهومي العشق والفناء، هل كان معهم دنيويا أم دينيا إلهيا. كما حصل إزاء ابن الفارض والنفري والرومي والازدي وابن عربي وآخرين.

بكل الاحوال كانت الحصة الوحيدة للغة في مفردة الزوج مع عالم الإنسان هي الاثنينية التي تتوحد وجودا.

إذن وحدة الزواج هي وحدة قلب أو وحدة معنى وليس وحدة كاهن. الكاهن لا يجعل الاثنين واحدا. القلب وحده من يجعلهما كذلك. لذا لم تكن تعني لغة (زوج) في بداياتها، هو ما جمعه الكاهن في معبده، كما ترى البشرية إلى يومنا هذا في لغتها وعقلها

وكاهنها وأعرافها، وإنما هو الطرف المتحد به (اجتماعيا). قبل ان يصل إلى مرحلته الشعرية، ليكون المتحد به (قلبا). القرآن لم يمش بغير ذلك في كلماته، فلم يستخدم الدلالة العرفية المعبدية للزواج، وإنما اخذ دلالات الطبيعة/ الدلالات الاصل/ أو ما نسميها الدلالات البرية، فكانت كلماته؛ (الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها/ أي صنوها، جزءها الوجودي الطبيعي).. (يا آدم اسكن أنت وزوجك/ رديفك وثانيك ومعادلك). ومن ثم يحيل الأمر كله إلى الوجود التكويني للخلق (وخلقنا من كل شيء زوجين اثنين). وكأنه يشير إلى أصل مفهومه مع الطبيعة.

ولكن ما حصل هو ان مفردة زوج تحولت إلى لغة كاهن وتسمية معبد، فتحولت شرعيتها من حالة (طبيعية) تدل على اثنينية مُندمجة (وجوديا)، إلى لغة (دينية) تدل على اثنينية مُلصقة (كهنوتيا)[34]. وفي هذا كان التناقض الدلالي للمفردة بين أصلها ونهاياتها، بين الاندماج الحقيقي والدمج الاعتباري(اللصق). فالكاهن لا يتوانى ان يمنح صفة (الزوجية) واسمها لأي اثنين، دون ان يعبأ بالحالة الوجودية الواقعية بينهما، حتى وان كانت اثنينية متنافرة لا يمكنها الاجتماع والتوحد. وهنا مشكلة المنظومة الدينية، هو انها في وصفها المعرفي للزواج تحيله إلى الشرع وليس إلى الطبيعة. إلى حضور الكاهن لا حضور القلب. حضور المهر لا حضور العهد.

جمهورية النبي لا تقبل أي نوع من ذلك الزواج، ولا تسميه زواجا في شوارعها، لأنها تريد الحصول على وحدات وجودية

---

34 واضح ان الصراع هو بين الوجودي والكهنوتي، وانه صراع الأسماء بالدرجة الاولى..

حقيقية، فيما تسميها الطبيعة(زوجا) وليس فيما يسميه الناس (عرسا). اجتماع حقيقي واقعي يَعبُر به رقم الاثنين إلى الواحد. عبور لا يمكن ان ينجزه الكاهن بمجرد إعلانه الزواج، وتلفظ مفردته طقوسياً، وإنما ينجزه شوق للروح صوب الآخر، والوجود فيه.. بالتأكيد لا تمثل هذه الصورة المثالية للعشق الشكل الحصري للزواج، وإنما تكتفي الجمهورية في الزواج؛ ان تمثل الزوجية عنوانا للانس بين الاثنين، كما هو في مفهوم الحب مع النبي وإطلاقه، الذي يشمل خانتي(المودة والسكن).. لذا ليس القضية حينما نقول (لا كاهن للزواج إلا الحب)، هو ان يكون حبا اسطوريا، وإنما المعنى الكبير للحب الذي تتمنى الأشياء فيه ان تكون مع بعضها/ انس الأشياء ببعضها. وهو الشيء الوحيد الذي يجعل رابطة الزواج شرعية. غير ذلك من الزواج لا يمكن ان يمثل اسمه، ولن يكون حقيقيا، مهما كان البيت والعرس والكاهن، كله زنا في زنا، بل اغتصاب في اغتصاب. لذا، ما تريد ان تقوله الطبيعة في دلالاتها المعصومة, هو انه؛ ليس كل من دخلا المعبد كانا(زوجا) شرعيا. كما أنه ليس كل من دخلا الفراش كانا (زانيين).. ليست الحانة زانية بالضرورة، وليس البيت عفيفا دائما. فلطالما يزني الزوج بعين زوجته، حينما يخدعان بعضهما بالعيش معا دون رغبة، لغاية ما، ولطالما يكون احدهم إلهيا مع غانيته، ان حضره العشق، فـ(كل عشق شريف) كما ابلغ قاسم أمين، بقدر كانت الكلمة اكبر من قدره المعهود، وبقدر اشعر انها جهد كلماتي هنا، لا كلماته هناك. إذ (كل عشق شريف) مع الجمهورية، مهما تجاوز أصحابه على قوانين المعبد والبشرية. وهو ما سيبرر لاحقاً شرعية الكثير من المواقف التي تمثل خروجا على أفكار البشرية ومعابدها، سيما في خروج الزوجة على الزوج، أو في حالات

ارتباط الجسد دون زواج المعبد.. لذا توازي هذه الكلمة، بل تحيط كلمة اوغسطين؛ (أحبوا وافعلوا ما شئتم..)

10

كل المشكلة في انحراف الزوجية عن حقيقتها، وتعثرها عن ان تبلغ مراحل مثالية في التاريخ البشري هو انها طُرحت بين الشعوب كشيء (كهنوتي لا وجودي)، وعن ذلك جُعلت صلاحية معبد لا قلب، أو لنقل صلاحية دين لا صلاحية وجود. بينما الزواج والزوجية أمر وجودي لا ديني. شيء حياتي تحدده الأحوال الوجودية التي يتواجدان عليها اثنان ويشعران بها بعضهما اتجاه الآخر، ويتغير بتغير الأحوال تلك. فقد يكون الاثنان زوجين في فترة دون اخرى.. كما لا دخل لله بزواج الإنسان وحياته أصلاً. الله لا يتدخل أصلاً في مشاعر الإنسان. بينما يؤثر الإنسان بالإنسان أكثر وأكثر. لذلك فالحياة وجودية لا سماء فيها، انها تغطيها فحسب. فماهية الإنسان بيده، ووجوده بيد الله. وعلى هذا نعبر؛ ان الوجود لله والماهية للإنسان[35]. بل ان القران عينه لم يكن كهنوتيا في الزواج ولا في غيره من علاقات الرجل والمرأة.

---

35 وهو ما يتوائم مع تأخر الماهية على الوجود. ولكن عين هذا التأخر يجعل الأصالة للماهية في فاعلية الحياة وليس للوجود. وهو الخلط الذي تقع فيه الفلسفة التقليدية على مستوى المفهوم والفكرة، لان الأصالة لديهم للمتقدم، بينما الأصالة معنا للفاعل حياتيا، وهي الماهية هنا بكل بداهة. وكذا هو الأمر الذي لم تقله عين الفلسفة الوجودية. فالأصالة لديها للوجود وليس للماهية بينما المفهوم لا يرتبط بالمتقدم والمتأخر وانما بالفعال والخامد.

وانما بوجودية أكثر من محيرة أحياناً، سيما مع أية (بنات لوط)، والأمر يأخذ وجودية اخرى أكثر من رائعة في قصة يوسف وزليخة، و زينب واسامة. ليس محلها الآن. وتصل المسالة في زاوية مفارقة في وجودية الجسد مع آية التمتع.. المهم في ذلك هي انها تنسف أي خصوصية للمعبد في الأمر.

كل المفاهيم أصلاً هي وجودية محضة[36]، لأنها أصلاً مرتبطة بالإنسان وأحواله الوجودية حياتيا، بعيدا عن الله. ومن جهة أخرى؛ لكل مفهوم شرطه الوجودي، أي الذي يكون بسببه موجودا(شرط تحققه كواقع)، والذي لا يكون هو هو إلا به. وهنا كل المشكلة في الانحراف لمفهوم الزوجية بتزوير شرطها الوجودي. فبدل ان يكون هو (حضور التوحد) للاثنينية في زاوية من القلب، جعله الكهنوت (حضور الكاهن) في زاوية من المعبد، كما هو المعتاد في تاريخية الأعراف الزوجية وشرط التحقق لمفهومها - علما ان الكهنوت أصلاً لا يفكر في الشرط الوجودي أصلاً للأشياء، وانما لديه كل القضية مع الشرط الكهنوتي والذي يكون به الشيء دينيا أو لا دينيا، أو لنقل شرعيا أو باطلا، وليس موجودا أو معدوما، حقيقيا أو مزيفا- الأمر الذي أفضي إلى ان تكون معظم محددات الزواج وقوانينه كهنوتية، رغم ان أزماته ما هي إلا مدارات وجودية حياتية محضة، مدارات شخصية بين الطرفين، ليس لها شأن بالمعبد. فقط مصائبه من شان المعبد ذاك.

36 المفهموم ليس بعدا نظريا. انتزاعه فحسب نظري.

وتبلغ البلية ذروتها حينما رسخ الزواج كـ(طقس ديني) محض، لا تتم الشرعية إلا به في كاهنه ومعبده. لتعتاد الشعوب على ان هذا الطقس هو المانح الوحيد لاسم الزوجية، وانه بذاته من يجعل ارتباط الطرفين ارتباطا سويا وأخلاقياً- ومع هذا الغلط التاريخي كان الاستلاب الأول للمفهوم، حينما تحول من قضية قلب إلى قضية معبد، ومن قضية وجود إلى قضية دين- وهو ما يمكن رؤيته بوضوح في (احتكار) الزوجية من قبل المعبد وحده. بل لا يوجد احتكار للمعبد عُرف به منتصرا في إلزام الناس به مثل احتكار الزوجية. والغريب انه حتى غير المتدينين منهم ينصاعون لهذا الاحتكار. إذ تراه (متمردا) في الحلال والحرام، إلا في الزواج عبد كامل. فالكاهن وحده له السلطة في وعي البشرية وأعرافها الأخلاقية والدينية في جعل أي اثنين زوجا أو زناة، وليس ما هما عليه من صورة وجودية تنسجم أو لا.

للوجودية الاسلامية[37]..

الشريعة التي لا تمنح الإنسان شيئا فإنها ليست حقيقية... جلال الدين الرومي.

[37] هذه النبذ ادناه فتحت افقها هنا، رغم انها تنتمي الى المجال المركزي في الوجودية الاسلامية، بعيدا عن المرأة. المهم، من المفروض ان تكون لحصة بحث الوجودية الاسلامية

التوحد كشرط وجودي لمفهوم الزواج واسمه، ينحوا في عالم الإنسان ولغته اتجاها يخرج على نحوه في عالم الطبيعة ودلالاتها، لأنه توحد شعوري متوتر، وليس جافا جامدا كما هو في الطبيعة، وان اشترك معها بان (الفعالية) الخاصة بفرد من الزوج تكون خامدة ان لم تعش ذلك التوحد والتوائم والانسجام، الأمر الذي يجر هنا إلى مفهوم (الخصب)[38] وملوكيته بين المفاهيم، كأهم مفهوم وجودي ومعرفي في نفس الحين- ومعرفيته الوجودية تعود إلى انه مفهوم حياتي لا تجريدية فيه- لأنه سيكون الموجِّه الأول لمفهوم (الشرعي) في الحل الوجودي للدين، بديلا عن الحلال والحرام مع الفقه التقليدي، وعن الحسن والقبح في الفكر الاعتزالي. ولأنه أيضاً يتصاهر بوضوح مع اس (وصال المعنى)، كأهم اس في الفقه الوجودي، ليؤكد وصال المعنى نفسه والمنظومة كاملة بهذا التصاهر. كما انه الموجه الأول لـ(فعالية الأشياء) والتي تسمى بها الأشياء انها موجودة. وكذلك لقرابته أيضاً لمفهوم الوجود، قرابة؛ يكاد يكون بها الوجود هو الخصب، والخصب هو الوجود. خاصة إذا تكلمنا عن الوجود كمقابل للعدم وجوديا لا نظرياً[39]. كما انه بذلك يمكن فهم الاهتمام الكبير لهذا المفهوم في الأساطير القديمة، سيما الإغريقية. بل ان عين هذا

---

38 هذا المفهوم ليس له وجود معرفيا في فلسفة القيمة الى الان رغم انه صاحب الاس المركزي سيما لتعلقه بمفردة الوجود.

[39] العدم نظريا لايُسمح إطلاق اسم شيء عليه، وانما هو خلو فحسب، بينما وجوديا يكون العدم شيئا وفعلا، الا انه غير مجد، وسلب.

الاهتمام الاسطوري هو من يبين قيمة هذا المفهوم الذي اخذ منزلة الإله فيها.

بكل الأحوال؛ يلح هذا المفهوم على تأسيس صيغة (أنا خصِبٌ، إذن أنا موجود)، ويصر على انها الأهم في تاريخ المعارضات الديكارتية، من الناحية الوجودية.. وتقع بموازاتها(أنا ذو معنى إذن أنا موجود)، الآتية عن أس وصال المعنى. حيث كل ذلك يتأسس لانه إزاء مفهوم العدم..

فتوحات هذا الاس(الخصب) هو انه ستحال عليه محددات ثلاثية الخير والحق والجمال واستغلالها التاريخي. ليقرر هذا الاس بان عناصر هذه الثلاثية لا تكون حقيقية إلا إذا غدت ثلاثية خصب في فعل ما. وبالتالي يمكن في هذا المنحى النظري تجاوز الحيرة التاريخية للفلسفة في تحديد (قيمة) الفعل، والمترددة بين (نتيجته) و(نسبه) و(قصده)، وكذا بين(نصه) مع الكهنوتيين. وترك الأمر في تقييم الفعل في قبحه وجماله رجوعا إلى مفهوم (الخصب)، ومستواه في الفعل. وهو ما يعطي لهذا المفهوم منزلة الاس المعرفي في التشريع، سواء في الحلال والحرام أو بديلهما، كما هو شأن اس (وصال المعنى) في التشريع أيضاً. بحيث مع الخصب تكون قيمة الأفعال والأشياء والظواهر فيما تخلقه في الذات، وفيما تخلقه الذات في الوجود. لذا كانت آيتنا في الفقه الوجودي هي (أفمن يخلق كمن لا يخلق) المعتمدة على (الوجود)، وليس آية الفقه التقليدي (هل يستوي الذين يعلمون واللذين لا يعلمون) المعتمدة على (المعرفة). فما يحقق ويخلق وجودا أو شعورا بالوجود هو الشرعي وليس ما يؤكده النص(لان المعرفة لدى الكهنوت هي النص لا غير).

الخصب ومفهومه هنا، كقيمة معرفية- لا بايلوجية أو اسطورية- هو الذي تحتاجه الأيدلوجية الدينية والمعرفية عموما في الانتقال إلى الفقه الوجودي كأس بديل عن الفقه التقليدي، بان يكون مفهوم الخصوبة للفعل وأثره الوجودي على الذات هو الحاكم في التشريع. وهي نقطة اخرى في ضبط وتأصيل آلية الانتقال من النص إلى الوجود، في الفقه الوجودي، انقلابا على الفقه التقليدي. لان الخصوبة (معيار وجود، لا نص) كما هي باقي المعايير الشرعية، إذ يكفي مع الفقه التقليدي حديث مزور عن النبي يقول مثلا؛ ان رضع الكبير للمرأة حلال بجعلها من محارمه، ليؤخذ كشرع، فقط لان الحقيقة والشرع لديهم معيار نص، حتى وان كانت بلاوي تطبيق هذا الحديث في الوجود لا تقال، أو يكفي في الفقه التقليدي وجود نص يقول بحرمة زواج المسلمة من المسيحي، حينها لا نقاش في معيار هذا الحديث من ناحية الوجود والواقع.. المعيار هو النص وفقط.. بينما مع أس(الخصب) لاتُعار أهمية للحديث ونصه مهما كان بطرق المعرفة الدينية التقليدية صحيحان دراية ورواية. فما يهم مع الحديث في الفقه التقليدي هو أثره الخارجي وجوديا، أثره على الوجود الإنساني، على انسانوية هذا الوجود، ليكون الأمر مع الشيء؛ فعلا كان أو موقفا أو ظاهرة أو فكرة؛(هو خصب، إذن هو شرعي). لذا فهو الأساس البنيوي للوجودية الإسلامية.

ما يعطي وسعا للأفق المعرفي مع مفهوم الخصب في الانسانويات هو انه مفهوم وجودي حياتي لا كهنوتي. لانتمائه الأول لغويا (للأرض) وفعلها مع الإنسان وحياته؛ فيما يخرج منها وما يهلك فيها. حيث بين الأرض والخصوبة تكون قيمة الشيء. ولا تصنف الأرض في وجودها وفعلها إلا على أساس

هذه الزاوية من المفهوم(الخصوبة). وهو ما يعطي له تأكيدية مركزية، لظهورها كقانون طبيعي، بل ويرتبط بقوة مع فلسفة الخلق أو اقلها لنقل مع ماهية الوجود[40]. لذا فالوجودي الحقيقي رغم صوفيته ولكن عليه ألا يبحث عن (وحدة وجود) بقدر ما يبحث عن (خصوبة وجود).. وهو ما يتحتم معه ان يحتل هذا الاس صدارة الأسس في الفلسفة الوجودية شرقيا، بلا منازع، سيما لشرقية هذه الكلمة مع الأرض والشمس. فالخصوبة ثالثتهما.

الخصوبة هنا لا تعني؛ استيقاظ الوجود في قلب العدم، أو لنقل الحالة التي يتحول بها العدم إلى وجود فحسب، وانما هي أيضاً، الشيء والفعل الذي ينقل الإنسان من وجود إلى وجود. إلا ان مفهوم (الخصب) في عالم الإنسان غيره مع عوالم الطبيعة، شانه شأن باقي المفاهيم، على اعتبار ان معجم الطبيعة غير معجم الإنسان، لان مفردات الأخير مندكة في دلالاتها بالعاطفة الإنسانية ومحنة الشعور، وبإلوهية القلب لا إلوهية الفيزياء[41].. كمثال على ذلك، وفي عين الزواج؛ مفهوم الخصب لا يعني الخصوبة (البايلوجية) المؤسسة لـ(نطفة) الأبناء، وانما الخصوبة (الوجودية/المعنوية) المؤسسة لـ(وجود) الآباء.

---

40 كما لاشك ان هذا المفهوم يمكن ان يجد مقارباته مع نظريتي الأنواع والبقاء للأصلح مع دارون وسبنسر.

41 عالم الإنسان وحده يمكن به جعل العدم وجودا والعكس، بما لا يمكن في عالم المادة، كما هو في منطق؛ المادة لا تفنى ولا تستحدث.. لان ثنائية الوجود والعدم مرتبطان بالماهية الإنسانية وفعاليتها، مؤثرة أو عقيمة. ولأنها قابلة للتحول بين العقم والتأثير. فالانتقال من حالة سلبية إلى ايجابية مؤثرة هو انتقال من العدم للوجود.. والعكس كذلك..

أي ان الخصوبة لا تتعلق بـ(ولادة الأبناء)، كما هو الفهم التقليدي للخصوبة، وانما يتعلق بـ(وجود الآباء). لذا أهمية المرأة في وجودها هي في مسالة الخلق، هي بان تخلقك من جديد، تنجبك أنت وليس أولادك.. هنا الزواج لابد ان يحمل آية (وجعلناه خلقا آخر) بدل آية (أفمن يخلق كمن لا يخلق). وفي هذا يغدو التعريف الأبعد للزواج؛ هو الاثنينية القابلة (للخصوبة). أليس من الجميل ان يسمى الزواج عند السومريين بـ(ديانة الخصب).

12

ما يوازي الخصوبة الوجودية في حاكمية الزواج أيضاً، بل ويمثلها ويتصاهر معها، ويؤكدها، هو عين الاس المركزي (وصال المعنى) في الفقه الوجودي، والذي يحدد علاقة الإنسان بالمحيط المسمى (حياة)، وعلى أساس وجودي محض لا تجريدية ولا نصية فيه؛ ما يحقق الوجود للذات وما يستلبه منها، بعيدا عن النص[42].. بحيث تكون قاعدته الأساس في التشريع هو؛ أن كل ما لا يمنح (وصالا) للمعنى سواء من الأفعال أو الظواهر أو المواقف أو الأشياء والفنون، فهو قبيح وعدمي، وكل قبيح حرام في شرع النبي وحكمته.. تماما كما قرأنا كلمة جلال الدين الرومي بان (الشريعة التي لا تمنح الإنسان شيئا فانها ليست حقيقية)، وهي

---

42 النبي لا يعود لنص ما، قانون الأشياء في وجودها هو نصه، وهذا ما جعل فعله يمثل نصا بذاته، لذا كانت سنته حجة. وهو أمر مهم جد جدا، في ان النبي لم يصدر في قيمه الكبرى عن تدخل وتعليم من الله، وانما كانت ذاته تكفيه مع الحقيقة القيمية. الزاوية الأهم في الموضوع هو اننا نأخذ أحكامنا عن النبي، ولكن النبي نفسه لم يفعل ذلك عن احد.. وهذه قمة الوجودية.

كلمة لم أكن أظنه يتوفر عليها بهذه المباشرة في تقرير الفكرة، رغم توفرها في كلياته وجودياته الأكبر في أدبياته الحكمية.

وهنا ملامح الوجودية لجمهورية النبي هي ان الأحكام التي لا تحقق معنى وجودي للذات، يؤثر في تقدمها وتحقيق وجودها، وتغييره إلى صورة أجمل وأكمل، فهي أحكام باطلة. ولو جيء بألف نص ونص. لان النبي ونصه جاءوا لأجل ذلك المعنى الوجودي للذات وتكاملها تشابها بالإله، فالانسان بالوجود يتكامل، وليس بالغيب كما يظن الكهنوت، وهي اهم نقطة خلافية مع هذا الكهنوت، ولان استخلاف لله وتحقيق مفهوم الخليفة، الممثل، المضاهي والمشابه، لا يتم إلا بتلك المعاني الجمالية الكبرى التي تمثل الذات الإلهية. كما ان الامر المجدي للذات هو حلال مهما قال الكهنوت ومعبده بالحرمة. لذا يضل الأمر في وجودية المسألة ما يعكسه نص نيتشه؛ (ان خطأ حكم ما لا يشكل مأخذا على الحكم. المسألة هي إلى أي مدى يكون الحكم منميا للحياة.. محسنا للنوع)، وهو عين الأمر الذي يرفعه بصيغة أخرى؛

(تلك الفكرة ترفعني، كيف لها ألا تكون حقيقية.

ذلك العمل يسحرني، كيف له ألا يكون جميلا.

ذلك الفنان يُكبرني، كيف له ألا يكون كبيرا.)

يمكن تجاوز كل ذلك التوجيه للفكرة وبتميز يستحق الإعجاب، باستعارة

والاكثر تميزا في هذا الاطار من نص نيتشه رغم عمقه وجماله، هو مايمكن ان نستعيره عن منطق المدرسة (التعبيرية) في الفن، ومركزيتها في مقولة؛ (علينا ان ننسى كل القوانين. روحنا وحدها الانعكاس الحقيقي للعالم..).. مقولة تحمل قدرا معرفيا تتجاوز به حتى الإرباك في منطق الفيمنولوجيا كمنهج للوجودية، في علاقة الذات مع الأشياء والظواهر، ومنهج تحديد القيمة الوجودية للظاهرة الخارجية عموما. رغم ان التعبيرية كمدرسة فن لا ترتبط بالجهد المعرفي وعناءاته.

على هذا يقوم تحليل وتحريم الفعل في الدين وتتبعه لذلك الشريعة. سيما إذا نبَّهنا إلى ان نظام الحلال والحرام مع الشريعة[43] ليس سوطا إلهيا، أو لنقل ليس متعلقا إلهيا، يرتبط باله وإلوهيته، وانما متعلقا إنسانيا، يرتبط بالإنسان وانسانويته. فطاعة الله لدى النبي تكون في خلقه، وعصيانه أيضاً يكون فيهم، تماما كما كانت بديهية المتصوفة واسهم الاول مع مقولتهم؛ (ما يخدم الخلق يخدم الحق)، أو(ما يخدم الناس يخدم الله). وهو الأمر الذي قلبه الكهنوت للأسف. فالكهنة جعلوا الله ملكا وسيدا، يعاقب ويهب. بينما النبي يراهم عيال الله.

الحرام آت في مفهومه من حرم الذات، وليس من حرم المعبد، بل حرم الراعي أهم عند الله من حرم الكعبة. فكل ما لا يناسب الذات ويتعدى على انسانويتها وحدود قيمها فهو حرام عليها،

---

43 الشريعة الكهنوتية إسلاميا في واقعها ليس إلا قانونا للحرمة والحرام والتحريم .. لذا كانت الأصالة معهم في التشريع قائمة على الحرمة، عكس أصل البراءة الذي يقولون به عقليا ونقليا عن حديث؛ (كل شي لك حلال حتى تعرف انه حرام)، و (احل لكم أكثر مما حرم عليكم).

وليس مالايناسب الكهنوت ويتعدى على شرعه. علما ان النبي يجعل الحرام الديني هو عينه الحرام القيمي والانسانوي، وليس حرام الكهنوت المعبأ دينيا فقط كايديولوجيا وطقوس والله فقط. لذا يجعل كل تعدي على الناس هو تعدي على الله. بل الله يقيد حرامه بحرام الناس، وكأنه هو تابع لهم، وليس العكس كما يرى المعبد. وهو ما نريده في كلمتنا؛ ان الله متدين بالناس أكثر من تدين الناس بالله. وهو عين البديهية الصوفية السالفة؛(ما يخدم الناس يخدم الله).

أي ان الوجودية النبوية يتأسس مفهومها في التشريع على (حرام الإنسان[44]) وليس (حرام الله).. لان الله لا يُهدَّد حرمه، الإنسان فحسب مُهدّدٌ حرمه.. الإنسان متورط بالوجود وليس الله.

وهكذا فكل ما لا يؤدي وصال معنى للذات مع الأشياء ويفضي بها إلى خصوبة وجودية ما، تحقق له وجودا لم يكن، أو يشعر معها بالوجود أكثر، فهو شيء عدمي. وكل ما يؤدي إلى تدني الذات فهو حرام عليها، لأنه لا يليق بـ(حرم) الذات، وليس لأنه (حرام) من الله[45]، والله في شرائع نبواته ينبهنا عما يليق ومالايليق بحرم ذواتنا وانسانيتنا. لذلك كانت الآية (ومن يتعدد حدود الله فقد

---

44 ولذلك قربة واضحة مع الحديث القدسي؛ (حرمة الإنسان أهم عند الله من حرمة الكعبة.). هذا إن أخذنا الكعبة كممثل للوجود الإلهي في الأرض كما هي الرمزية الكهنوتية.

45 .. وهذا ما سيوجه الأحكام الدينية بأنها أحكام (إرشادية)/خاصة بمصالح الإنسان، لا (مولوية) خاصة بمصالح الله أو عبوديته كما يرى الكهنوت. أي انها أحكام خاصة بالوجود، لا بالله.

ظلم نفسه)، فالإساءة هنا للنفس وليس لله. وهكذا، كل مالا يحقق وجودا فهو عدمي وحرام، لان العدميات هي التي تخلو من المعنى، وليست التي تخلو من التشخص كما ترى الفلسفة التقليدية. أي ان العدم مفهوم واقعي قائم على انتفاء المعنى من الأشياء، وهو الأمر الموازي عادة إلى (العبث)، لذا لم يكن صدفة ان يوازى عادة بين العدمية والعبثية. وفي هذا المسار يأتي تحريم اللهو مع النبي، لا المسار الذي انغلق عليه الفقهاء، مع مجموعة العاب تاريخية. وفي ذلك تظهر كل سطحية الكهنوت.

كل ذلك يعود إلى ان قيمة الأشياء في وجودها ليس في ذاتها، وانما لما تؤديه للإنسان من وجود. وهذا يعني قيمة وجود الأشياء بقيمة وجودها مع الإنسان، وأثرها على وجوده. وهو ما يمكن ان نعبر عنه بـ(الخصوبة الوجودية). وبالتالي فهذا الاس هو المحدد لشرعية أي فعل إنساني، وهو المحدد لجماله وقبحه، أو لنقل محدد لقيمة الأشياء في وجودها..

الكهنوت جعلوا الوحدة الزوجية قائمة على الوحدة الطقوسية فحسب، وفي ذلك لم تكن مشكلتهم انهم جاهلين وانما لا دينين، ولا أخلاقيين. المؤلم هو انهم اتعبوا كتبهم كثيرا في دراسة الصور الفقهية وطقوسياتها في الزواج. ولم يكلفوا أنفسهم في دراسة المعنى المؤسس لمفهوم الزواج نفسه. بينما لم تكن المسالة يوما ما

في تأدية طقس حقيقي، بقدر ما هي في تأدية معنى حقيقي. وان اجتماع أي اثنين، إن لم يمكن للقائهما ان يخصب شيئا في وجودهم، فلا يمكن حملهما اسم (الزوج) نهائيا، مهما عقد قرانهما كاهن وآخر وحضر عرسهما آلاف الناس، ولا وجود لشرطية (نقر الدف) كمدار إعلاني. والعلاقة بينهما غير شرعية أمام الله، ولا أخلاقية بتاتا، وانها عملية جمع أجساد فحسب. بينما مع وصال المعنى يأخذ الطرفان اسم الزوج تلقائيا، حتى وان رفض الكهنة والناس والأديان جميعها. ليكون كاهنهما هو عين حبهما، ويكون معبدهما هو عين فراشهما.

في الأول طقوسيا هو عرس للجسد ولذته، وفي الثاني وجوديا هو عرس للذات وجمالها. وعرس الجسد هو وصال المرأة فحسب، بينما عرس الذات هو وصال المعنى. إذن ليس المعبد من يحلل ويحرم، وإنما وصال المعنى/ وصال الخصوبة، وتشكيل وحدة بين وجوديهما/ وحدة وجود..

وصال المعنى مع الزوجية يحمل أيضاً مستويات، أعلاه (وصال العشق)، وهو وحده الذي يوصل إلى (وحدة الوجود) بين الرجل والمرأة، حيث يتحول به الاثنين واحدا، ويتعلق به وجود احدهما على الآخر. وأدناه (وصال الحاجة)، وهو وصال يؤدي فقط معنى وضيفي تدبيري، في تلبية حاجة جسدية وجودية ارتضاها الطرفين، يتأذى فيه معنى وخصوبة من نوع ما، ولو لـ(سكن جنسي)، شرط الالتزام بباقي القيم الحافة بهذا الاجتماع. والشرط

الأساس هو ان تؤدي مفهوم (السكن النفسي)، وعدم تعثر الذات في كبتها، وليس لذة اعتباطية؛ ماء على ماء فحسب. شكرا للعرب القدامى انهم أسموه سفاحا، لأنك تسفح ماءك فحسب. وهو يكفي لغويا كأهم وجهة فلسفية توجه فهم الزنا لاحقاً. حينما يكون الجماع؛ ماء على ماء ليس إلا، الروح وحدها دون ماء. لذا، أي خلل مع تلك القيم الحافة يتحول الأمر حينها إلى سفاحية حيوانية. لأنهما يحملان نفس الصورة الخارجية في الجماع، ولكنهما بالصورة الداخلية للذات يتغير الأمر ودلالته.

هذا النوع من وصال الحاجة هو الذي تقوم عليه عادة فلسفة وتشريع النكاح المؤقت بشكليه؛ المتعة والمسيار، وما يندرج تحتهما.. ولكن هذين الاتجاهين تحولا أيضاً إلى فوضى ودعارة في المجتمعات الإسلامية. علما ان هذا المستوى في وصال الحاجة يمكن التشبث به في عموم فكرة الكيرل فريند غربيا..

إذن المسالة ليس في حضور الدين أو عدم حضوره بقدر ما هي حضور المعنى وعدم حضوره. معنى له مستوياته التي تنتهي بحد العشق، وتبدأ بحد الجسد مقيدا بشعور جمالي بين الطرفين، وهو القيد الأساس الذي يقوم بفرز الشعرة المحيرة بين السفاح والشرعي عند وصال المعنى في المستوى الوظيفي الجسدي، إيمانا برأي جورج سنتاينا، في ان القيم تعود إلى الاس الجمالي، وهي اعظم ماكان في فلسفة القيم والجمال على حد سواء. أما في وصال المعنى في مستواه الأكبر/ العشق، فلا حيرة فيه إطلاقا ولا يحتاج إلى اس، لأنه بديهي في مجال الحقيقة الزوجية واس الخصب فيها. طالما ان مفهوم الخصب هو نتاج ذاتي للعشق حتى

في تراجيدياته. لذا التراجيدية دون عشق لا يمكن ان تبلغ قيمتها الوجودية. وكذا العكس مع العشق دون تراجيدية.

أحياناًَ يكون الأمر بزاوية ثالثة، بعيدا عن وصال العشق ووصال الحاجة.. حينما يكون عن تذوق للجمال، حبا بالجمال وليس بالشخص عينه. ليكون الأمر وصال جمال فحسب.

15

الإنسان هو المؤثر الوحيد في صورة الوجود والحياة سلبا وإيجابا، وليس هنالك من عالم آخر يشترك معه في تشكيل الوجود، فهو باسمه وحده،[46]. بحيث تتشكل هذه الصورة للحياة على صورة العلاقة الوجودية للإنسان بالآخر، سواء كان إنسانا أو ما يحيط به من عوالم اخرى. وتأخذ هذه العلاقة مركزيتها في صورة الرجل والمرأة. وكذا تشمل المسالة مركزيات اخرى؛ الشعوب فيما بينها، وكذا الديانات. أي شكل الوصال الوجودي بين الأنا والآخر. الأنا والهو. ويسبق ذلك صورة العلاقة بين الإنسان والمفهوم وقدر الوحدة بينهما؛ الإنسان والجمال، الإنسان والحق، الإنسان والحب، الإنسان والمبدأ.. وشكل الوصال بين المفهوم والإنسان.

ما يمكن سحبه هنا في صورة الوصال على مستوى الرجل والمرأة هو فكرة (الاندماج مع المتعالي) لكارل ياسبرز، كي يكون موجودا حقيقيا، أو لأجل إنجاز وجوده. هذا الاندماج بالتأكيد يعود

---

46 كلمة الوجود لا تشير إلى جميع العوالم وانما إلى عالم الإنسان وحياته فقط. وجوده هو الوجود، ولاشيء غير ذلك إلا اعتباريا.

إلى نمط الوصال بالحب مع الأشياء، فما لا يقوم على الحب يكون مبتذلا وعدميا. أي الحب وحده لدى ياسبرز من يدخل الطرفين دائرة التعالي. أو لنقل هو نوع من الاتحاد بالمتعالي/ الله أو عموم الجميل والطيب وجوديا. لذا فكرته في التأله قائمة على آلية هذا الاندماج.

وصال المعنى كاس في الفقه الوجودي يتصاهر مع أفق ياسبرز هذا، لان وصال المعنى يقتضي بين الطرفين وصالا متعاليا، محملا بالقيم الجمالية. وهو عينه ما أراده (آريش فروم) في نفيه وتكذيبه لكل اتحاد في الوجود لا يقوم على الحب، كما ان عين الاتحاد الجنسي دون حب هو اتحاد زائف. وهو ما نريد ان ننتهي إليه في عدم شرعية الزواج الذي لا يقوم عليه. وهذا ماينفع كذبة المعبد كثيرا.

خلاصة الامر، والاهم دون كل ذلك؛ هو أنه من غير الاخلاقي ان نتزوج دون حب.

مبغى التشريع..

كذبة الطلاق

ما من احد يكتب على ورقة مكتوبة..

الرومي

أخذتم علمكم ميتا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لايموت..

البسطامي

1

هنا روح الكتاب على ما أعتقد، وهنا معظم البراكين التي تتشضى على معاقل ألف ونيف من سني الكهنوت الإسلامي في سيرته مع المرأة. بل فيه من الحقيقة التي انتظرها قلب المرأة على طول التاريخ، بما لم يجرؤ بها متمرد كهنوتي باسم القيم ولا أي رواق تنويري يوما ما، رغم بساطة الحقيقة معها.

.. نعم اعتقد انه هنا يُداس على ألف ونيف من كذب المعرفة الدينية في الزواج. إذن أنا لا اكتب على ورقة مكتوبة كما يفعل تابعوا الاجداد، ليقولون ما هو مكتوب مسبقا(ميتا عن ميت). انني هنا أدوس عليها.

2

امرأة تعيش زوجة ثانية لرجل غني في الخليج. لم يضاجعها الزوج لأكثر من اثني عشر سنة، فانهارت في إلحاح جسدها

وغريزته، علما ان زوجها لا يقبل طلاقها، حتى تخرج لأنفاس جسدها، كما لأنفاس روحها، طالما ان الجنس قضية روح قبل ان تكون قضية جسد. وبما أنها متدينة وملتزمة قيميا وعرفيا- ولكنها لا تعي من الدين إلا ما يمليه عليها الكهنوت- لذا أرسلت هذه المسكينة مشكلتها إلى فقيه معروف، تسأله؛ هل لها الحق في ان ترتبط بجسد آخر.

يأتي الرد قاسيا كباقي الكهنوت؛ انه يَحرم عليها أي خروج على ذلك الزوج الظالم مهما كان وضعها الجسدي والنفسي. وان أي إطفاء لجسدها هو خيانة أخلاقية وكبيرة دينية لا تغتفر ويخصمها بتسمية الزنا. كما يضيف رأيا كهنوتيا استعباديا بعدم وجوب التمكين على الرجل لزوجته[47]. علما انه حتى التنويريين في الدائرة الكهنوتية أو من المثقفين الدينين، ممن يرون وجوب التمكين متساوي بين الطرفين، يخذلون التنوير، فيرون لهذه المرأة ما يراه عين التقليديين فيها من عدم حقها بالارتباط بآخر طالما انها على ذمته. اقلها هذا ما هو في الثقافة المدونة. إذ في الدائرة الشفوية رغم صياحهم المعاكس، ولكنه لا يمثل إلا ازدواجيات الجبن.

3

47 رغم انه في فقههم الظالم يحق الفسخ لها دون طلاق، إذا ظهر انه فاقد للقدرة الجنسية حين الدخلة، وهو ما يدل على وجوب التمكين لها أصلا، شانها شانه. هكذا يتناقض الفقه داخليا.

الكهنوت لا يقبل نقاش أي حكم آخر يمنح تلك المرأة حقا جسديا مع غير زوجها الممتنع عن جسدها لاثني عشرا عاما، لأنه ينظر للقضية من ناحية قلقها الديني[48] كقضية خطرة في سلم (القيم)، سيما مع قلق كذبة مفهوم التقوى. بينما مع الفقه الوجودي القضية خطرة في سلم (الألم) فحسب. أي ان الكهنوت همه (دينية) المسالة فحسب، بينما هم الفقه الوجودي هو (معاناة) تلك المرأة وظلمها. وبكلمة اخرى؛ همّ الكهنوتُ هو الله في شريعته، وهم الفقه الوجودي هي المرأة في عذاباتها. هنا كل الفارق في النضرة؛ الكهنوت يحرص على حق الله في المشكلة، بينما الفقه الوجودي ينضر إلى حق الإنسان فيها، لذا فالدين لدى الوجودية الدينية هو الإنسان وليس الله، كما هو الأمر لدى الكهنوت.. هذا هو الخطأ الفادح الذي سوّد به الكهنوتُ الدينَ. لان نبيه أُرسل من أجل نصرة بلال وليس من أجل نصرة الله، كما اسلفت الجمهورية.

مسالة هذه المرأة جيء بها قصدا، ليس كحالة إشكالية معقدة، في حلها التشريعي لتستدعي منا فصلا كاملا- إذ عين آليات الفقه التقليدي كما سنرى بعد فضح كذبه وحماقاته في أحكام الزوجية سيمنح الحق لتلك المرأة في الممارسة مع شخص آخر غير زوجها، بعيدا عن أي وجودية، ولا حتى الوجودية الإسلامية- وانما اختيرت هنا لأنها تنفع في ان تجرنا إلى فتح جميع الأسس المركزية التي نريد استنقاذها في الزواج، ولتكون هي العنوان

48 بل حتى انه لا ينظر لها من الناحية الأخلاقية.. لذا من المهم التنبيه على عورة جد كبيرة في الإطار الكهنوتي، وهي ان البعد الأخلاقي غير البعد الديني. فالأمر الديني أمر تعبدي الهي شرعي، بينما الأخلاقي بعد سلوكي في حدود الفضيلة.. الديني يحمله عنوان الذنب بينما الأخلاقي يحمله عنوان الخطيئة. وبقرينة مفهوم التقوى نفسه، إذ انه يرتبط بالله وليس بالقيم الإنسانية/ الأخلاق.

الذي تدخل عليه تلك الأسس، والتي تأخذنا إلى نقطة التمرد والانقلاب في هذا الفصل، والمتمثلة بالوصول إلى نهاية جد خطيرة تقوم بـ؛ نفي عين فكرة الطلاق للرجل أصلاً، وبعين مدارك الفقه التقليدي. وفضح كذبتها التاريخية مع البشرية. وتثبيت مفهوم(الافتراق) إزاء (الطلاق). وبصورة أعمق وابعد؛ تثبيت مفهوم الفسخ كحاكم للزواج بدلا من الطلاق، وما سيجر ذلك من أسس تفرض انقلابا كاملا في الكثير من منظومة الزواج. أي ان غايتنا هو تلك الأسس وليست تلك المرأة ومشكلتها. كذلك لان مثالها أمرا معاشا يناسب الفقه الوجودي وليس بعدا نظريا. إذ أن (مشكلة الفيلسوف المثالي انه يبدأ من الأفكار، بينما الوجودي يبدأ من الأشياء ذاتها).

هذه المسألة وفقهيتها لا تقتضي دربا طويلا من الدليل لإثبات حق الخليجية بغير زوجها جسديا، بل الأمر مفروغ منه مسبقا ليس فقط في حقها، وانما يجب عليها التمرد على زوجها مع شخص آخر ترغبه. إذ يمكن الاكتفاء بحسرة نبوية واحدة متوجهة إلى هكذا زاوية في الزواج، يرى فيها النبي؛ أنه (من جمع من النساء ما لا ينكح، فزنا منهن شيء، فالإثم عليه) وان(من اتخذ امرأة فلم يأتها في كل أربعين يوما ثم أتت محرما كان وزر ذلك عليه..) ولكننا سنتعمد أكثر من درب ودرب وبلوائح ومدارك كهنوتية محضة لإثبات الأمر، بعيدا عن أي وجودية، لان حق المرأة تلك مع غير زوجها أمر بديهي في الوجودية الإسلامية.

رغم ان حديث (فالإثم عليه) يُفرغ كل حيرة الإشكالية، وتؤسس فلسفته مبادئاً وأسسا تتعدى إطار الزواج عينه، إلا إن فلسفته تضيع، شأنها شأن باقي الكلام النبوي مع الكهنوت. هذه هي

مشكلة الفقه في علاقته مع الأحاديث؛ ليس فقط هو انه مولع بعبور الكلمات عن طريق حروفها فحسب، كونه لا يعرف للأعماق فنا. وإنما مشكلته أحياناً هو انه مولع بحضر عين ذاك العبور، خوفا وخبثا.. أي ليس مشكلته هي السطحية في القراءة فحسب، بل منع القراءة ذاتها. فالحديث هذا عام يشمل حتى صاحب الزوجة الواحدة، والتي انشغل عنها مع أُخريات، كما يشمل الذي يترك زوجته لسفر أو عمل ما، يطول فيه بعده عن جسدها، أو من لا يملك قدرة جسدية أصلاً لمرض أو ما شابه. أي ان الحديث في نصه الأبعد هو؛(من تزوج دون ان ينكح) مطلقا، سواء كانت له واحدة أو ألفا، إشارة إلى أزمة (حرمان الجسد) وجوديا، وأثرها المركزي في الزواج وفلسفته ومفهومه.

من جهة اخرى تتعلق بحقوق المرأة في هكذا مسألة، هو ان الحديث بمنطق قوله؛ (... فالإثم عليه)، لا يعني فحسب انه (لا إثم عليها) كلازم عقلي للنص، لان هذا الأمر مفروغ منه كمستوى أولي للدلالة. وإنما يعني بلازمه الأبعد هو ان ما فعلته كان حقا طبيعيا. تماما كما للجائع المضطر حق سرقة طعامه، بل الأمر يتجاوز من كونه أمر طبيعي لهذه الخليجية/ يجوز لها، إلى منطق (يجب) عليها. وهو المنطق الذي فتح ملفه أولاً وأخيراً أبي ذر الغفاري، في عين فلسفة كلمته؛ (عجبت لمن لا يجد قوت يومه كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه). لان أبو ذر هنا لا يرى فحسب ان للمضطر حق اخذ كفايته، وإنما وجوب أخذه، بل ولو بكف دامية. لأنه يراه اخذ حق لا سرقة، ومحاربة سارق وليس

مسروق. وفي هذا المنطق كان أبي ذر وجوديا في عمق دينه[49]. سيما إذا قلنا ان أبي ذر لم يقل ذلك عن تعليم ديني من النبي أو قرآنه، وانما أمر منطلق عن قلب أبي ذر ومن قلب الوجود وبديهياته، وهي عينها مبادئ رفيقه ونبيه. حيث مع أبي ذر هنا يمكن ان يُدرك مفهوم الرفيق والصحابي، في معناه الوجودي لا الكهنوتي الذي شوه به مفهوم الصحابي إلى أقصاه.

إشكالية الموضوع هنا لا ترتبط بقيم الجسد، كما يريد الأخلاقيون والكهنوتيون التمحور حوله في نقاش الإشكالية، وانما ترتبط بالملازمات الطبيعية للجسد؛ الحق الوجودي له. فلكل شي في الوجود حقه الوجودي، ما وجِدَ عليه. والإنسان ولد بوجود لا يجوز منعه عن لوازمه. حتى الله لا يجوز له ذلك(عدله يمنعه) وليس الكهنوت فحسب، طالما انه انزله بهذا الوجود، والإنسان ولد بجسد. مشكلته انه ولد به، وفي ذلك هو يعاني من الوجود.. لذا المسألة في عمقها مع المرأة هو ان ما يحصل معها هو (إرادة) جسدها ووجوده وليس إرادتها. وهي إرادة لا تمثل الذات، وانما تمثل الجسد، وبالتالي فهي إرادة تكوينية لا خطيئة للإنسان فيها.. وعلى هذا يظهر ان كل ما تقوم به المرأة هو من استحقاقات وجودها/ استحقاقات فرجها؛ أنها خُلِقت به، ولم تخلقه لنفسها. علما ان مسالة يجوز ولا يجوز على الله اقرها المعتزلة وقامت عليها كل مدرستهم، قبل ألف ونيف سنة، وليس في هذا السطر.

منطق النبي في حديثه (فالإثم عليه) هو انه يضع خطيئة المظلوم على الظالم، قريبا من منطق؛ من أوذي يؤذي، في علم

---

49 المشكل هنا، انه حينما تقول عن أبي ذر وجوديا فسيجعلون مرادنا هو انه من حزمة سارتر. وعموم حزمة الاصطلاح المعاصر للوجوديين.

النفس. وفي هذا كان النبي وجوديا ومناهضا للكهنوت الذي لا يراجع مع مفهوم الذنب خلفيته وضغوطاته الوجودية. لذا وضع النبي خطيئة الفقير الآتية عن فقره على الغني، و خطيئة العبد الآتية من عبوديته على السيد. وعن منطقه هذا سمح للفقير ان يسرق الغني، وسماه استنقاذا، بينما سماه الفقهاء لصوصية. وسمح للعبد ان يحارب سيده لأجل حريته، وسماه تحررا، بينما سمى الفقهاء ذلك العبد آبقا. لذا خالف النبي بهذا المعيار الوجودي وفلسفته نظرة الأعراف لتلك المرأة في الحديث، حين تلومها هي وليس زوجها، معتبرة إياها زانية، لأنها ضاجعت غير زوجها. بينما يرى النبي ان المسالة في أعماقها؛ هو ان تلك المرأة لم تتعد على زوجها بنومها مع آخر، وإنما زوجها من تعدى عليها، بتركه لزام زواجها. لذا فهي انما استنقذت حقها، انها عبدة تحررت وكفى. الزوج وحده من خان (الزوجية) وليس الزوجة، أما هي فـ(تمردت) على الزوج ولم تخنه..

.. تلك هي الأعماق التي يكون بها النبي نبيا، لذا ميزة الأنبياء ليست هي انهم يرون المنامات أو جبرائيل. ميزتهم فحسب هو انهم يرون الأعماق التي لا نراها في وجودنا.

4

كل المشكلة الوجودية مع هذه الخليجية هو ان الكهنوت ورطها بحكم استعبادي متمثلا بالطلاق، حضر به جسدها على الآخرين، مع ان زوجها عينه حضر جسدها عليه. ورغم ان هذا التأزم والمنع للمرأة عن أي جسد، سواء زوجها أو غيره، يأخذ اسم

(المعلقة) وله حكمه الخاص قرآنياً؛{ وَلَن تَسْتَطِيعُوَاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ..} كظلامة بديهية تقاس عليها باقي الظلامات. بحيث يجعل النص حصولها علة لمنع الزواج من ثانية، ولكن الكهنوت لم يأخذ لهذا الاستشهاد القرآني أي قدر تشريعي، وإنما اكتفى به كعنوان سوء في المدارات الأخلاقية، بعيدا عن مبدأه التشريعي الحقوقي الذي يفرضه الحال الوجودي المتأزم جنسيا للمعلقة، سيما إذا عرفنا ان التشريع ليس إلا مجالا حقوقيا للإنسان، لا دخل لله فيه. والزوج الخليجي هنا جعل الزوجة معلقة و(مغلقة)؛ حضر جسدها عن الوجود, عنه وعن غيره. فليست هي لزوجها و ليس لها ان تتزوج.. هذا الأمر لم يكن بالمقدور ان يقوم به لو لا ملكية الزوج لمفهوم الطلاق، وتشريعه له من الكهنوت.

واضح جدا مع الآية انها جعلت مفهوم المعلقة معيارا للظلم الزوجي، فكانت موضع المشبه به(كالمعلقة). أي انه أمر مفروغ منه في قبحه وظلمه. باعتبار ان المشبه به بلاغيا هو المتعارف عليه، وفلسفيا هو البديهي.. كل هذا والكهنوت يدوس عليه.

5

حكم هذه المرأة في جمهورية النبي هو حريتها الجسدية، سواء بان تقضي غريزتها مع غيره بدون زواج، أو ان تتزوج غيره، حتى وإن لم يطلق، كما سيجره البحث لاحقاً. لسبب بسيط هو؛ لأنها لم تعد زوجته أصلاً.

حتما يبدوا الرأي غريبا وشاذا على وعي الامة، ولا يمكنها تقبله، بل رأي كافر أخلاقيا ودينيا، وكأنه رأي خلاف البديهة والطبيعة، فهو لدى البشرية أمر قطعي في الحياة والاعراف قبل ان يكون قطعيا في الدين. وفي هذه القطعيات كل تيه البشرية، طالما ان كل الأخلاقيات هي إنشاء بشري تاريخي، ولا خير في التاريخ مذ ان كان. لذا ترفض الامة ذلك، لأنها مسجونة بعرف ألف عام وعام للكهنوت. حتى يكاد ان يصبح سجن هذا الرأي جينة أنبتها الأجداد، فتجيّن الرأي فيهم قبل أن يولدوا. لذا فالامة هي هي، لم تتقدم يوما إلا في تخلفها. علما ان رفض هذا الرأي ليس لضمير شرف، وإنما لضمير ذكورية.

المفاجئ في الأمر، هو ان هذا الرأي الكافر أخلاقيا في وعي الامة، ستحتمه عين أسس ومبادئ نبيها. مبادئ تتجه في هكذا شأن إلى حرق معظم أروقة الفقه التاريخي وأحكامه. بل ان منظومة الفقه التقليدي في عين أسسها ستحرق أحكامها بنفسها بعيدا عن الرأي الوجودي وفقهه، وسترى لهذه المرأة الخليجية رأيا آخر مخالفا تماما للكهنوت والأعراف، بالشكل الذي سلف. كما ان هذا الأمر سيقوم بدوره على منطق فضح خيانات الكهنوت للحقيقة النبوية. إذ يبدوا دائما أن جدل الكهنوت والنبي هو؛ إذا كانت سيرة النبي سيرة الحقيقة، فسيرة الكهنوت هي حضرها. والكهنوت الإسلامي له التميز في هذه السيرة من بين باقي الكهنوتيات وجدلها مع الأنبياء والمؤسسين.

6

مشكلة الإسلام الإمبراطوري بسيرته الأكثر جاهلية، هو أنه لا يطيق صبرا على تلك المثل النبوية في فقهه- لأنه لم يكن من جنسها، ولأنها مثل لا تُبقي له شيئا في سلطته وعرقه ومذهبه ومدارسه، في استعماره واستعباده وأحقاده وشهوته ولؤمه وعنصريته، والتي عنها كان هذا المسار التاريخي وخطاياه مع أهله ومع باقي الشعوب، بعيدا عن النبي وإسلامه- لذا لم يجد إلا طريقا واحدا، كي يُبقي وجهه إسلاما. كان وجها ذكيا وقبيحا في نفس الحين، وهي انه؛ جمعوا للنبي حزمة مبادئ قرشية، نجح في

أسلمتها[50] ، بالية بسيطة؛ هي انه نقلها من بيت أبي سفيان إلى بيت النبي، ومن كتاب القرطبي إلى كتاب الله. فما أراده مجمع أبي سفيان أُعلِن من بيت النبي. وما أراده كتاب القرطبي كُتِب مع كتاب الله.

ومن هناك بدأوا بحضر الحقيقة، من بيت النبي عينه، ومن كتاب الله ذاته. من قبيل ما حصل مثلا مع آية (والمحصنات من المؤمنات حل لهم...) في منع زواج المسلمة من أهل الأديان الاخرى)، بل منع زواج المسلم من الكتابية، رغم ان الآية تصرخ بعكس ذلك بما ليس مجاله هنا. وكما حصل مع آية (... والمحصنات إلا ما ملكت أيمانكم) في تحليل الجماع مع المتزوجة إن سبيت، وبنفس الحين حلل ضمنيا السبي، واستعباد النساء.. هكذا فعل الكهنوت بالقرآن؛ حلل الشريعة الأكثر بربرية في التاريخ-السبي- بالقرآن نفسه، وبإلهه وبنبيه.

لذلك، تكمن المسالة الأصلاحية في؛ تحرير النبي من كهنته[51]، وتحرير كتاب الإسلام من كتبه.. فالحقيقة الأصيلة دوما هي؛ أن الأنبياء ضاعوا بكهنتهم.

هذا الوجع التاريخي في غيلة الكهنوت للنبي هو الذي يحتم ان الحقيقة الدينية- سيما التشريعية منها- لا تحتاج إلى (تأسيس) في

---

50 عين صيحة الاسلمة المعاصرة تقوم على هذا النسق؛ اسلمة الوجود بحزمة مبادئ سلفية تاريخية من فقهاء صناعة الإسلام الإمبراطوري بعقل السلطان وليس بقلب النبي.

51 وهو ما يتصل بعين ما أسلفنا، في انه؛ ليس المسالة في إنقاذ الإسلام، وانما إنقاذ النبي من الإسلام..بالتأكيد هنا نقصد الاسلام الامبراطوري. لذا ما هو الأكثر صعوبة؛ ان تكون نبيا بدين، أم ان تنقذ النبي من الدين؟.. الثاني اولى، لأنك بدون جبريل وبدون نبوة.

الجديد، بقدر ما تحتاج إلى (فضح) في القديم؛ منطق وصفي لما حصل فحسب ولما قالوا فحسب، ولما أفتوا به فحسب.. منهجا فيمنولوجيا في سطح الظاهرة وتركها عارية، لتعبر هي عن حالها دون تدخل. فقط الأمر يحتاج إلى قدر من الضمير، وقدر من النظافة، لان الأوساخ والمعرفة لا يجتمعان. رغم عقيدتي بأنه لم يضر الحقيقة إلا المعرفة، لأنها وسخة عادة.

مايميز المنهج هنا في اسكات الكهنوت، هو ان الحقيقية المحظورة في التراث ستفضحها عين مقولات التراث، ولكن بفضح لعبته مع النبي وموارباته مع القرآن، لانتزاع النبي من تلك اللعبة، والقران من تلك المواربة، رغم جهوزية الحل الوجودي لها، والتأسيس المستقل للحقيقة، لقناعتنا بأنه لابد وان تبقى هنالك جذورا للحقيقة في قلب الزور عينه، وسبب ذلك هو ان المزوَّر عينه لا يستطيع ان يمرر زوره إلا بوجه من الحقيقية، والقبيح لا يستطيع ان يخدع الناس إلا بلبوس الجميل. فالمسالة هو الناس لا تسير أصلاً مع القبيح إلا لأنه بثوب الجمال، وعلى هذا الاساس ابتنت مفردة المزور، بتغطية مفارقة؛ الدولار لابد ان يمنح وجها أمريكيا حين تزويره، رغم انه ليس امريكيا، والحكم الشرعي لابد ان يمنح كلاما نبويا حين تمريره، رغم انه ليس نبويا. لذا آلية الكشف في الفضح ستكون مشابهة بشكل ما إلى مبدأ علم الاسطورة، في مسألة إجلاء الخرافة عن الحقيقة بعين الاسطورة نفسها، باعتماد مبدأ(حك أسطورة تجد حقيقة..). المهم انه يمكن ان نرى النبي بعين التراث الذي يشرع خلافه.

مايجعل هذا المنهج مميزا، هو ان إثبات الحقيقة من داخل الفقه أجدى لتقبل الآراء الغريبة للجمهورية عن الإسلام التاريخي وما

ألفته الأجيال، لان المعرفة الدينية وإنتاجها مازالت قائمة للأسف في وعي الناس على المعرفة الفقهية بصورتها التقليدية. وبكل الأحوال سيكون ذلك جيدا لنا منهجيا باثماره شيئين في سعي واحد؛ إثبات الأمر، وفضح الكهنوت. لان عين تلك المعارف الفقهية التقليدية حين تفضح بعضها بعضا[52]، تجرنا إلى درب آخر، لم تقل به قبل الفضيحة. لذا لن تتدخل لوجودية هنا. سأكون فقيها فحسب، فقيه صفته انه صريحا في خطايا معارفه وتراثه وأجداده. وسيعزل الفقه الوجودي والوجودية الدينية ومنهجها بعيدا، ولن تتدخل في الأمر إلا في التغطية العامة، وفي خيوط النهايات.

عموما صورة المنهج تتداخل في جهتين؛ البحث عن المهمش والمقموع والمشوه نبويا فيها أو الذي جُرَ إلى زوايا مناوئة، بتحريره من قبضة التراث وأغلاله، وانتزاع الأعماق النبوية وحشدها كمنظومة كليات بديلة في انقلاب الحل الوجودي. ومن جهة أخرى؛ عرض التضاد الداخلي لتلك المعرفة التقليدية فيما بينها وتضادها مع النبي في كلياته المحرزة، وتضادها مع الانساونية في كلياتها البديهية. وأحياناً التوقف على قرفها ولؤمها كخروج على الانسانوي والجمالي، واعتبار ذلك بذاته خروجا على النبوي، حتى وان لم نصل إلى النبوي مباشرة. إذ ليس المهمة المركزية لدينا هو أن نجد النبوي، وانما نفي الكهنوت عن النبوي. وهذا يكفي بحد ذاته كنصر معرفي هنا؛ إثبات ان الكهنوت

52 سيما مع ضرورة معرفة طرق الكهنوت في لعبتها مع الأثر النبوي ومقولات جمهوريته؛ بالتهميش للمركزي، أو التشويه لأخذه لدلاله سيئة تمثل حاجة سلطوية، أو حرفها إلى قراءة باردة.

الإسلامي ومعارفه وأحكامه لا يمتان بصلة إلى النبي. والانتهاء إلى ان؛ جمهورية المسلمين غير جمهورية النبي.

7

العائق الأكبر الذي اعدم وجود تلك المرأة الخليجية في أزمتها هي انها لا تستطيع ان تفترق عن ذلك المسمى زوجا، كي يمكن ان تجتمع بآخر، لان مفهوم الطلاق يقف عثرة في ذلك، كونه ملكية رجل لا امرأة، ولاحق لها به، وهنا كل الخطيئة. لذا هنا القيم تصرخ بكل قواها بان الطلاق هو الظلامة التاريخية الأكبر في التشريع البشري، قبل ان تصرخ بأنه الكذبة التاريخية الأكبر التي سكت عنها الفلاسفة والأخلاقيين، وحتى الأحرار بالذات لأنها مسؤليتهم الاولى، طالما ان الطلاق يجعل المرأة من زمرة العبيد في الوجود، وليس من زمرة المجتمع الحر.

المشكلة هو ان البشرية لديها بديهية ترى بها الطلاق مفهوم لصيق بالزواج، رغم انه لايعرف مصدر هذه البديهية الا الاعتياد عليه تاريخيا ليس الا. كما لايوجد مايستند به لذلك، بل العكس هو الصحيح في جذوره ونشأته. فالطلاق لم يكن موجودا كمفردة من مفردات الزواج وملاحقه في البدايات البشرية. كما انه حينما تشكل في فترات لاحقاً ومتأخرة نسبيا من التاريخ البشري، لم يكن حينها قيمة أخلاقية أو حقوقية، بل العكس هو الصحيح، لان ولادته كانت كقيمة (لا أخلاقية) بكل معنى الكلمة، لانه ولد ضمن الاستعباد، ولا يمكن لأحد ان ينكر لا أخلاقية الاستعباد. إذ كل الحقيقة هو ان مفردة الطلاق تشكلت مع الزواج في الفترات التي

اجتاحها النظام التملكي وليس الذكوري كما يحال عادة، لان النظام الذكوري هو إفراز تاريخي عن التملكي، وهو من ألحَقَ مفردة الطلاق بعلاقة الرجل مع المرأة، لسبب بسيط، هو لأنها كانت من ضمن ممتلكاته، شانها شأن الأرض والدواب والعبيد، لذا كان عليه ان يستخدم مع المرأة عين مفردة العبد حين إطلاق سراحه، أي الطلاق. وبالتالي هي مفردة عبيد وليس زواج، وهو الأمر الذي يتفقون عليه أصلاً، بان الطلاق مفردة عبيد في أصلها. لذا كما يقال أطلق الأسير إطلاقا، كذلك لغويا يقال أطلق المرأة إطلاقا، فهي طليقة وهو طليق.. الجرجاني نفسه يقول ان الطلاق في اللغة هو إزالة القيد والتخلية، وفي الشرع هو إزالة ملك النكاح. وعين ذلك هو التهمة الاولى، لان المفردة في حقيقتها تقولها اللغة وليس الأيديولوجية المتأخرة، كما هي أيديولوجية الكهنوت .[53] والجرجاني هنا يعترف بأنها مفردة عبودية خاصة بالتسيد وليس بالزواج. بل ان التاريخية اللغوية للمفردة لا ترى فحسب ان مفردة الطلاق مستعارة عن مجال العبد والسيد، وإنما ترى ان المرأة عينها كانت عبدة للرجل في زواجها.

ما فعله الكهنوت هو انه رسّخ الطلاق بعين بنية التملكية القديمة للمجتمع العبودي، فجعل عقد الزواج هو (قيد) للرجل في عنق المرأة، متى شاء الرجل (أطلقه)، شأنها شأن العبد والأسير تماما متى شاء السيد (أطلقه و اعتقه). بل ان معظم الفقهاء يقولون بكل صراحة ان المرأة تصير كالمملوكة بعقد النكاح[54]. المشكلة انهم اعتبروا ذلك أمر انسانوي لا ظلم ولا قبح فيه، وهنا كل الرزية

---

53 إِذْ أصل الطَّلَاقِ التَّخْلِيَةُ ، يُقَالُ : طَلَقَتْ النَّاقَةُ إذَا سَرَحَتْ حَيْثُ شَاءَتْ ، وَحُبِسَ فُلَانٌ فِي السِّجْنِ طَلِقًا بِغَيْرِ قَيْدٍ .

54 انظر المبسوط للجصاص، ج**4**، ص**112**.

والتي اعتبرها النبي أسوء مرحلة تاريخية للاخلاقية البشرية، حينما يصل بها الامر ان ترى المنكر معروفا والمعروف منكرا. رغم ان هذا الامر لا تجده مع عين الذي نشأ معهم الطلاق قبل آلاف السنين، فهؤلاء حين قالوا بكلمة الطلاق، كانوا صادقين فيها وبدون أي مخاتلة دلالية، لأنها كلمة تناسب مجتمعهم العبودي، المرأة فيه عبدة تباع وتشترى وتسبى. فهي كلمة صريحة وحقيقية بمقاسات إيديولوجيتهم وبمقاس وجودهم. بينما الكهنوتيين وضعوا هذه المفردة في منظومة جاءت أصلا انقلابية على هذا المجتمع العبودي باتجاه مجتمع انسانوي حر، واستنسخوها كاملة من المجتمع العبودي، واعتبروها صفة انسانوية وأخلاقية للعائلة. هنا قصة التضاد، وهنا استحقاقات الضحك على المعرفة الدينية. لذا فالمرادفة قديما لدى المجتمع العبودي بين الطلاق للزوجة والعتق للعبد كان ترادفا في كل وجودهما؛ اللغوي والخارجي/ الاجتماعي، على حد سواء، لأنها عبدة وليس زوجة. بينما مع الكهنوت لا ترادف خارجي بينهما، لانهم يرون الطلاق امر انسانوي وليس عبودي، فيزكوننها بنقلها من الدلالة اللغوية إلى الشرعية الخاصة بالزواج. وبالتالي حسنوا وجه الطلاق بالشرع، رغم ان حقيقته تبقى حسب ما تقوله اللغة عنه أو نسبها التاريخي واللغوي[55]. فمهما حسنوا وحسنوا فهي عبودية بأم عينها. بكل الأحوال يمكن هنا معرفة كيف يزور المعجم الكهنوتي الأسماء.

---

55 في هكذا مضمار ينفع منطق نيتشه للفعل والمفهوم في نسبه.

النبي كان مع هذه الحقيقة تماما- في ان الزواج كان ملكية وليس عائلة- بل هو الإنسان الأول الذي قال بهذه الرؤية في حقبته، و بزمن مبكر في انتقالات الوعي البشري التحرري. بل لم يقل هذه الحقيقة بان الطلاق عبودية إلا متأخرا، وكاستكشاف للعالم القديم انثربولوجيا وليس كتحرر وحكمة.. صرح النبي بذلك في كلمته المعروفة؛ (انما النكاح رق...)، وألح على الأمر بصيغ اخرى؛ (فإنما النساء عندكم عوان/ أي أسرى[56]..)، و(إذا انكح أحدكم وليدته فلينظر إلى من يُرق). ولكن الاسلامويين في معارفهم الدينية أكثر من ظلمة، وأكثر من أغبياء أحيانا، حينما لم يعوا تلك الكلمات وقدرها في التشريع فجعلوها في مدوناتهم املاءا لمنبرهم فحسب. بل لم يأخذوا جانبها النقدي الاستنكاري عن النبي وانما أخذوها من جهة ارحموا بالعبدة فحسب. وفي منطقهم هذا، وكأنهم يقررون بان الله جعل المرأة عبدة بالزواج، رغم ان البشرية من جعلتها كذلك وليس الله. ورزية ذلك هو انهم يرون من لوازم الزواج الحقيقي ان تكون المرأة فيه عبدة بكل معنى الكلمة- ولهذا السبب في عقيدتي كان دس حديث؛ لو إذن لأحد ان يسجد لغير الله، لأمرت المرأة ان تسجد لزوجها)- بينما لم تكن كلمة (انما النكاح رق) إلا توصيفا لواقع الزواج في الواقع القديم وبنية العبودية فيه، وليس توصيفا لحقيقة الزواج في ذاته كما قد يحسب. أي قال مقولته بطريقة المعلم في عرض (ما هو كائن)، متجها إلى

---

56 والأسير قديماً هو عبد تلقائيا، فالعبد عادة هو أسير في أصله، لان الحروب كانت تشن عادة للاسترقاق. حيث تقوم الإمبراطوريات ومصالحها وزراعتها عليهم، بل قدر الإمبراطوريات بقدر عبيدها.

(ما يجب ان يكون). علما ان رؤية الرقية في الحديث هنا هي من جهة حق الطلاق الذي يتسيد به الرجل على المرأة وليس من جهة الزواج بما هو زواج.

القرآن أيضاً بيّن تلك (الرقية للنكاح)، في ذاك المجتمع حين استخدامه مفردة (سرحوهن) في (سَرّحُوهُنّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنّ ضِرَاراً) أو مع (إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان). وهي مفردة أسير وليس زوجة.

وطالما انتهيا من تأكيد انتماء الطلاق إلى العبودية في وجوده، فلا باس ان نتعجل في نفي الطلاق عن منظومة النبي- قبل الأدلة المركزية لاحقاً- لأنه نفي يتعلق بالعبودية عينها وموقف النبوة منها، ومن خلال حجة أجدها بديهية، لأنها قائمة على بديهيات الرسالة عينها. إذ بما ان الوجودية الدينية في الجمهورية انتهت سابقا إلى؛ (ان النبي أُرسِلَ من اجل نصرة بلال، وليس من اجل نصرة الله)، واعتبرناها هي الغاية الوجودية الأكبر لله في الرسالة وظهورها التمردي، من اجل نسف العبودية عن الإنسان في كل أشكالها الوجودية وحاكمية الإنسان للإنسان. وبما اننا انتهينا، من جهة اخرى، إلى ان الطلاق بكل بداهة هو مفردة عبودية، ولا تكون إلا للعبد، انها نمط من أنماط العبودية. بل الأصح هو ان نقول ان الطلاق عبودية، بدون أي مجاز، وهو ما فرغنا عنه أيضاً في ان النبي من يقول ذلك ببديهية(انما النكاح رق)، وليس بدليل اللغة أو تاريخية الطلاق، إذن مركزية الرسالة تتعارض مع

الطلاق، لأنها مركزية قائمة على نفي العبودية، والطلاق عبودية. ولا ازدواجية مع النبي وإلا لن يكون نبيا. لذا على الاسلامويين تكذيب احد أمرين؛ اما الطلاق أو مجيء الرسالة ضد العبودية[57] وهو ما يجعلني اقطع بدءا بعدم وجود الطلاق في بنية التشريع النبوي، دون أي حاجة إلى الأدلة الآتية وإنفاقها. وهي أدلة لا تبقي أي خيطا للدفاع عن كذبته سيما بلوغها أكثر من اثني عشر دليلا.. اعرف انهم لن يقبلوا غنائي فيها، ولكن لابد ان يأتي يوم على البشرية بالأخذ بها، لأنها الحقيقة، ولأنها فلسفة بعد حين.

9

الرسالة لم تكن تعاني فقط اكراهات عرفية وطبائعية من مجتمع النبي كما هو معروف من الكثير، وانما أيضاً اكراهات (لغوية) في التداول الاصطلاحي للعرف وأشياءه وظواهره. وهو ما يربك العمل النبوي كثيرا، لان ذلك التداول كان يمثل في تسمياته مبادئ المجتمع الجاهلي وليست تسميات محايدة، وهي مبادئ مضادة للنبي[58]. ، سيما ان النبي كان مجبورا على تداولها معهم لأنها

---

57 اقلها بعيدا عن وجودية نصنا عن بلال، يكفي الأثر التقليدي؛ جئنا لتحرير الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد. لأنه أيضاً ينفي وصاية احد على آخر. بينما الطلاق يمنح هذه الوصاية.

58 . باعتبار ان التسمية مقياس مجتمعها وتقييماته وتصوراته لشيء ما من الحياة وبالتالي فالتسمية تحدد (دلالة الظاهرة) عرفيا وليس (دلالة المفردة) لغويا . أي ان التسمية لا ترتبط بالمعجم اللغوي (معرفيا) وانما ترتبط بالمعجم التاريخي (عرفيا). وما يقوله العرف يحدد المعجم وليس العكس، اي ان العرف يحكم المعجم وليس

لسان قوم، بما لا يمكن التواصل تعبيرا بغيرها مع جزيرة العرب، لذا كان تجديد اللغة عناءا نبويا. ورغم كل ذلك كان النبي وفيا لمنطق أؤمن به كثيرا، وهو؛ ان الأنبياء يجددون المعاجم.. لكن ذلك التجديد تبدد لاحقاً مع الكهنوت. بل من الغريب هو ان الكهنوت الذي يرى في عين منظومته بان القران حاكم معجميا على اللغة، جعل المعجم الديني (سفاينيا) بامتياز في معظم مفرداته، ومنها الطلاق وملك اليمين والخلع والايلاء والظهار.

دخل النبي هنا على مثله مع الاسم المتداول في مجتمعه(الطلاق)، عن طريق إفراغ البنية التاريخية التي يحملها دلاليا، بتدشينها بأعماق اخرى ونسب آخر، لتنسف عن الطلاق دلالته التاريخية كمنطق ملكية وعبودية، ونزع (ماضي) الاسم ، حتى وان بقي اللفظ متداولا. واهم فعله في ذاك هو وضع النبي لكليات تحكم الاسم وحدوده، لينتقل تلقائيا إلى دلالة اخرى، وعيا بقيمة الزمن مع الأسماء وأثره على اللغة. وهي آلية استخدمها مع كثير من الأسماء المضادة لمبادئه في عين التسمية. القرآن أيضاً مارس نفس الآلية في تجاوز الإكراه للتسمية. حينما أضاف القيد اللغوي/ بمعروف، بإحسان. مع سرحوهن وتسريح في آيتي (سَرِّحُوهُنّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنّ ضِرَاراً) أو مع (إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان).. وهي آلية في تجديد الفكرة قبل تجديد الاسم.

أحيانا طرح تداول آخر، بين الفينة والاخرى، باسم ينتمي إلى عين تلك الأعماق الجديدة، كما طرح مثلا مفردة (التفريق والافتراق) أحيانا، كمفردة محايدة بديلا عن الطلاق، بعيدا عن أي

العكس.. فبنية مجتمع ما ومبادئه تحددها عادة استخداماته اللغوية واختياراته منها لظواهره.. لذا تُدرس الظاهرة في أصلها باللغة قبل كل شي.

صدام مع الاسم الأول وعرفه، كما ورد في نصوص كثيرة تأتي لاحقاً.. بكل الأحوال تبقى العملية هي عمليه تجديد في الأسماء وانقلاب على دلالاتها.

يمكن التأكد من واقعية هذا التجديد النبوي للأسماء وانقلابياتها في سيرة النبي، بما كان من التراث في فتحه لما سُمي بـ(باب الاسامي)، إضافة إلى ظهوره على مستوى الجدل بين المدارس في حقيقة الفعل النبوي معها، وحقيقة نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع/ من دلالاتها التاريخية إلى دلالاتها النبوية، قبل ان تتراجع إلى دلالاتها الكهنوتية.. والمعتزلة هم أهم من قالوا بان النبي قام بنقل الاسامي من اللغة إلى الشرع كالصلاة والزكاة والحج وغيرها، بينما رفض آخرون[59].. وهو عين ما أسلفناه مع مقولة الجرجاني في عين الطلاق(ان الطلاق في اللغة هو إزالة القيد والتخلية، وفي الشرع هو إزالة ملك النكاح) حيث يقف مع المعتزلة في ذلك.. المهم ان هنالك انتباهة معرفية من التراث العقلاني بان النبي نقل الأسماء من دلالاتها المتداولة/اللغوية إلى دلالات اخرى، سموها المعتزلة وآخرون شرعية، بينما هي وجودية، لان اللغة شأنها شأن الإنسان أمر وجودي لا يمكن ضبطه، ولهذه الرؤية مدى ابعد وأعمق من (الاعتباطية) لفرينال دي سوسير.

59 مثلا، رفض ذلك أبو بكر القاضي بان الأسماء باقية على وضعها اللغوي. ورجح ابن برهان رأي المعتزلة، أو رأي أبو إسحاق الشيرازي مثلا في ان لفظ الايمان باقي على لغويته.انظر مثلا؛ المزهر، جلال الدين السيوطي، ج**1**،ص**92**.

الكهنوت انقلب على انقلاب نبيه هذا، وارتد عليه[60]. حتى وصل الأمر انه أضاف عل أسماءه دلالات أسوء من الجاهلية، مثلت عقدهم وتوحشهم المستجد في ظواهر الصراع الجديدة، مع باقي الأعراق والأقوام والديانات، وظواهر الحياة الاخرى وملكياتها.

بكل الأحوال ما قام به النبي مع مفهوم الزواج ندعي انه كان مغايرا تماما للوضع التقليدي التاريخي الجاهلي ومغاير لما هو الآن وما استمر عليه منذ تأسيس الكهنوت، وان ما جاء به في الزواج كان ذو مثالية قيمية مفارقة في أقصاها للوضع الجاهلي في كل تجديده. وما يؤكد لنا ذلك هو ما يمكن الاكتفاء به مع مقولة الصوفي المعروف بشر بن الحارث؛ (ما منعني من الزواج إلا آية؛ ولهن مثل الذي عليهن. وقد لا أقوم بذلك).. هذه المقولة تهمني كثيرا في إثارتها أكثر من دلالة لتاريخية الحدث النبوي مع الزواج وتشريعه، فهي تشير من جهة إلى ان شرعة النبي في الزواج أمر صعب الحمولة في مثاليته، وانه من جهة اخرى مفارق لطبيعة الزواج الجاهلي ، لان هذا الرجل الصوفي لم يستطع حملها من ناحية كونه متطبع على شرعة الزواج في شكله الجاهلي. فيمتنع عن الزواج حتى لا يخرج على مبادئ صوفيته التي لا تسمح له بكسر المثل. الأكثر إثباتا لمثالية النبي في الزواج، هو ان بشر بن الحارث رغم صوفيته يجد نفسه غير قادر على مثالية الزواج

---

60 ان كان هنالك مرتدين حقيقيين على دين النبي فهو كهنوت هذا الدين عينه. ويكفي لذلك التضاد بين الحقيقة النبوية والحقيقة الكهنوتية.

النبوي، مع ان الصوفية هي أقصى المثالية[61]. كما ان الآية التي جعلها أصل امتناعه تتحرك في إطار المساواة الوجودية بين الرجل والمرأة(ولهن مثل الذي عليهن)، وهو أمر ينسف الطلاق أصلا لأنه يتعارض مع هذه المثلية، إضافة إلى كثير من أحكام الزواج التي تتنافي وهذه الآية.. علما ان بشر بن الحارث بعيدا عن موقفه الشخصي في الامتناع، كان أكثر في عين كلمته تلك أكثر من فقيه وعالم حقيقي بالإسلام، لأنه جعل من هذه الآية كلية معرفية تحكم كل الزواج، بينما الكهنوت لم يعطها أي وجود في منظومته التشريعية ولم ينتبه إليها أصلا إلى يومنا هذا. كل هذا ولا يحترمون القيمة الفقهية والمعرفية التشريعية للمتصوفة بل يكون تفضلا منهم ان حسبوهم مسلمين.

10

الاكراهات التي كانت على النبي، في خصوص الأعراف الاولى، لم تكن مكية وإنما مدنية من عين مدينته وأهلها، مع عين امته الجديدة، لأنه طرح مثله التشريعية الحياتية هناك وفي فترة الاستقرار. لذا كان صراع الحكمة مع النبي في المدينة وليس في مكة. وهو الصراع الحقيقي في نبوته وليس صراع حروبه. ولان القوم هم أنفسهم قبل النبي وبعده، فرغم تغير الإله، ولكن الأعراف والطباع هي هي. سيما ان أكثرهم في مدينته الجديدة هم عينهم

61 اعتقد ان هذا السبب يحمل بعض التأويل للحيرة التي رافقت الدارسين لفسخ كيركجارد خطبته من حبيبته بريجينا، في انه رأى قد لا يمنح مفهوم الزوجية حقيقته، لان كيركجادر كانت أكثر حسراته، هو ان الأشياء لا تعيش حقيقتها.

الذين حاربوه بسبب مثله، ولانهم تحولوا إلى جماعة النبي وليس إلى دين النبي[62].. إضافة إلى حضه مع جيل رديء من قومه، وفي عين الكثير من جماعته الذين انظموا إليه لغايات لم تكن إيمانية غالبا- والتي منعته من خلق جمهوريته آنذاك- فالحقيقة؛ هي انهم انظموا إلى الدولة الجديدة وليس إلى الدين الجديد، أو بالأحرى؛ انتموا إلى الدين المنتصر وليس إلى الدين الجميل.. باعتبارهم جماعة غنيمة لا قيمة. وهذا ما يمكن ملاحظته في الصورة التاريخية للفتوحات وظلمها التاريخي الابشع..

رغم كل تلك الاكراهات والنبي لم يألوا جهدا في وضعه مُثُلا كبرى تغطي جميع الإشكالات الوجودية للإنسان والمنحى اليوتوبي لحياته، تكفي لتحديد صورة جمهوريته. وبقدر أكثر بكثير مما أثاره القرآن. فبكل تأكيد؛ كان النبي أكثر تحديدا للإسلام من القرآن، ويمكن الاكتفاء بنبذة قاعدة (لا ضرر) اللاحقة لتأكيد ذاك. وهو ما يجعل النبي الكتاب الأكبر لله وليس القرآن، وله الأولوية منهجيا في المعرفة الدينية عليه، وليس العكس كما هو خطأ المنهج الاستدلالي الفقهي التشريعي.

11

من الضروري ان يكون البدء- اقتضابا- بأُس (لا ضرر ولاضرار) الذي يمثل دون أي مبالغة القمة في سلم الأسس. قمة تنتهي عندها معظم أروقة التشريع وعيون المبادئ العليا للإسلام.

---

62 سيما الطلقاء وأمثالهم.

أس يعود إليه الإسلام النبوي بكل وجوهه، ولا يمكنه ان يقول منظومته دونها. اس يمكن الاكتفاء به بدون مبالغة لاختصار الإسلام كله، في وجوده وفقهه وتشريعه ومبادئه[63]. بحيث يكفي ان يكون منحة الاجتهاد الحقيقي، دون الحاجة إلى لغط وكذبة العلوم الدينية. لذا لا غرابة ان تختصر البوذيات والتاوية والشرقيات القديمة صوفيا دربها به، تحت عنوان(اللا إيذاء).

ليس هناك أي تعسف معرفي حين شطب كل العلوم الدينية المنتجة للاجتهاد في حضرة هذه القاعدة النبوية، لان كل المسألة مع المعرفة الدينية تدخل في دائرة كلمة الإمام علي؛(العلم نقطة كثرها الجاهلون). وان أزمة الإسلام هي تلك الكتب لا غير. لذا كانت كلمة الحقيقة هي؛ أحذروا الكتب.

هذا الاس آلات عن المقولة المشهورة للنبي (لا ضرر و لا ضرار في الإسلام) أيضاً قُمع وهُمش شانه شان باقي الوجع النبوي. رغم ان جميع المذاهب تعترف له في تراثها بأنه يمثل أكبر اس تشريعي في المنظومة الفقهية.. فمن جهة هو يملك صفة القاعدة الفقهية، والقاعدة الفقهية رافعة وناسفة ونافية لكل الأحكام المخالفة لها، حتى المقطوع بصدورها من النبي نفسه والقرآن لحيثية وحال ما أو زمن ما، وليس فقط للأحكام الظنية.. من جهة ثانية يتفق التراث المعرفي الديني على ان قاعدة (لا ضرر..) ليس فقط حاكمة على الأحكام وانما على باقي القواعد الفقهية الاخرى عينها، لذا هي تترأسها منهجيا. وترأُسها هذا ليس من باب

---

63 بعض القدامى كان له هذا المطمح في اختصار الإسلام بمبدأ؟ أو لنقل رأى صحة اختصار الإسلام بمبدأ ما، ومنهم فقهيا عز الدين بن عبد السلام حين ارجع الفقه إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد، وكذا مع تاج الدين السبكي، وان اخذ باعتبار المصالح دون درء المفاسد.. ولكن لا يمثل ذلك هذا المنطلق.. لان مبدئهم ذاك لا يمثل شكلا قاعديا للمبدأ سيما تبريرات المصلحة والمفسدة.

الأولوية عليها، بل هي رافعة ونافية لعين تلك القواعد إن تعارضت معها. وبما ان القواعد الفقهية هي القواعد الام لكل النتاج الفقهي، إذن لا يوجد حكم إسلامي إلا ويعود في نهاياته إلى معيار هذه القاعدة وشرعها.

رغم كل تلك القيمة المنهجية للتشريع لهذه القاعدة، إلا إنه لا توجد إيديولوجية خالفت مبدئها الأول، كما خالف الإسلام التاريخي هذا المبدأ المُختصر للإسلام في وجودياته. لذا لم يكن ذلك الاحترام المعرفي لها بمنزلة قاعدة فقهية إلا كذبة نظرية اخرى تضاف للإسلام التاريخي وفقهه، لعدم التزامه بها والخروج عليها، وخيانته لها في معظم فتاويه وتشريعاته التي كانت ومازالت على نقيض مبدأ (لا ضرر) تماما. كما ان سيرة الإسلام التاريخي في ضرره مع الشعوب والمجتمعات حتى الإسلامية منها يعود إلى اغتيال ذلك المبدأ عينه وتخليهم عنه، لذا اخذ قمعه لأنه الاس الذي يمثل الورقة المانعة لمصالح الإسلام الإمبراطوري وتوحشه- ولكنه بنفس الحين يمثل لنا الورقة الفاضحة لعصابات الإسلام التاريخي[64]- لذا كان لابد ان يُزوى هذا الاس إلى جحر لا يمكن فيه مضايقة قوانين السلطان والمذهب ورغباتهما. والمؤلم ان هذا المبدأ النبوي عينه هو الذي جعل العالم الحديث وشعوبه تصغي إلى القارة الهندية وما وراءها، لتبنيها لها مع مبدأ (اللا إيذاء)، والراسخ مع النص الاوبانشيدي باسم(آهيسما). ذالك الذي بعثه غاندي من جديد، واعتبر خراب الهند بخرابه، تماما كما كان شان المسلمين وخرابهم. علما ان الصوفية استرجعته كأهم مدار في منظومتها. والغريب هو أنهم لم

---

64 وهي عصابات نخبوية فقهية. إذ لم تكن للعامة عصابات إلا اعتباريا، المؤرخون تلفظوها باسم العيارين ومن على جوعهم.

يأخذوه تأصيلا عن مقولة النبي هذه، وانما عن بديهية انسانوية في انه روح الوجود الإنساني الأخلاقي، وعن نظرة صوفية خاصة تواطدت مع الرائحة الأصل في القارة الهندية. بينما الكهنوت اعتبر هذا الوجه الصوفي مسلكا زهديا لا ينتمي إلى مبدأ انسانوي أو إسلامي أصيل وانما مجال صوفي لا حجة له دينيا. لذا لا وجوب لديهم في الالتزام به.

12

ما يهم في مبدأ لا ضرر بوجوده في مركزية المبادئ النبوية التشريعية، ليس هو وقوفه على (الحلال) والحرام في التشريع. وانما الوقوف على (فلسفة الحلال) والحرام عينه. وهو الأمر الأهم في انقلاب المعبد. فبما ان هذا المبدأ هو الذي يحكم الحلال والحرام في التشريع، وبما انه مبدأ وجودي متعلق بالإنسان ووجوده وليس الله وعبادته، باعتباره متعلق بالضرر سواء على الذات أو على الآخرين بعيدا عن الله والعبادات، كما سيأتي. إذن فكرة الحلال والحرام مسالة خاصة بحرم الإنسان وليس بحرم الله[65]. وهنا مناط فلسفتها. بل عين هذا المبدأ في فلسفته يعطي

---

65 بعيدا عن فكرة الجنة والنار، التي لم يقبلها ابن أبي طالب كعقيدة للمسلم الحقيقي في كلمته المعروفة؛ (الهي ما عبدتك خوفا من نارك....). يتوجب ان يفهم ان الأحكام الدينية في عرف النبي هي الزامات المبدأ الأخلاقي، وليس الزامات المبدأ الكهنوتي، أي ليس الإلزام التعبدي كما هو معروف وراسخ.. بتعبير آخر هي ليست أحكام حلال وحرام وانما أحكام ذاتية قيمية. أي (إرشادية) وليست (مولولية) حسب اصطلاح علم أصول الفقه، وهو ما يصب أيضاً في عين منطق الصوفية بان ما يخدم الخلق يخدم الحق. بل ان هذا المنطق يؤكد الوجودية للدين لا اللاهوتية.

الأولوية للإنسان في حقوقه على حقوق الله داخل التشريع، كما هو واضح حينما تسقط عبادة ما إذا غدت ضررية. وبالتالي سيتأكد على هامش فلسفة هذه القاعدة أن مركزية الدين هي مركزية وجودية وليس لاهوتية.

من جهة أخرى أكثر أهمية لأثرها الواقعي على الحال المتأزم للدين، هو ان هذا المبدأ وبلازمه النظري كحاكم مركزي، سيشطب كل تشريع ضرري على الإنسان مهما روته الأُمَة وكتبها بإلحاح، وسيغدو معه كل حكم ضرري في المنظومة الفقهية باطلا من رأس. أيضاً؛ بما ان هذا المبدأ يعتبر من النصوص القليلة التي يقطع بها قطعا مريحا في نسبها النبوي، خاصة مع وجود الاتفاق المطلق على تاريخيتها في الصيغة والقصة الذي رافق حادثة سمرة بن جندب ونخلته. لذا فسيكون نص هذا المبدأ مغربلا للنصوص الاخرى المنقولة عن النبي، لما لحق هذه النصوص من دس وتحريف، غدت معها أكثر النصوص ظنية في التاريخ[66]، كما سيغربل ويفضح أيضاً جميع فتاوى الكهنوت وما يدور في التراث هنا وهناك. وفي هذا سيؤدي نص لا ضرر اكبر دور منهجي في عملية التوثيق التاريخي. وبالتالي سيغربل كل الزور الذي ألحقه الإسلام التاريخي بالنبي وقيم الإسلام معه. لذا هو عين المبدأ الذي يعيننا في البحث عن النبي، واستكشاف جمهوريته بين كل تلك الرمال التي غطى بها الإسلام التاريخي أقدام النبي. وهي الأقدام الوحيدة التي تتذكرها الصحراء جيدا.. لأنها صحراء، ولأنه نبي..

وما الحلال والحرام إلا رمزية لأبعاد إنسانية في حرم الإنسانية وقيمها دون ان تكون لها صلة بمسالة الجنة والنار.

66 إذ ان نصوص الشعراء أكثر قطعية من نصوص الأنبياء للأسف. لأنها بلا كهنوت وبلا أيديولوجية.

كلاهما نقيان، وكلاهما يظهر في الآخر؛ النبي يظهر في الصحراء، والصحراء تعود بالنبي.

13

الزواج شأنه شأن كل زوايا الوجود الإنساني سيقع في فقهيته تحت حاكمية هذا المبدأ (لا ضرر) من ألفه إلى ياءه، وفي كل حيثياته ووجوهه التي لا تقف عند حد معين..

ما يهم في الزامات هذا المبدأ مع الزواج، هو ان أي حكم فقهي يرد في الفقه التقليدي داخل عناوين الزوجية، ويستلزم ضررا ما على احد الزوجين- وكذا أيضاً على عين مفهوم الزوجية وغاياته ووجوديته- فهو حكم ليس من الإسلام بشيء ولا يمثل حكما دينيا نبويا. إذ مهما كان هذا الحكم الفقهي متفقا على نبويته فهو خاطئ بالضرورة، ولا ينتسب إلى النبي، طالما انه يتعارض مع مبدأه الأكبر(لا ضرر).. وعلى هذا المنطق البسيط ستتغير معظم الأحكام التقليدية المتعارف عليها في أروقة الزوجية فقهيا، وسيصبح فقه المرأة والزواج شكلا آخر بعيدا عن شكله المألوف في فقه الكهنوت، وعن ما ألفته البشرية وأعرافها، لان معظم التشريعات التقليدية للزواج هي أحكام ضررية في أقصى الروح كما في أقصى الجسد.. لذا سيلازمنا هذا المبدأ على أسوار المرأة في الجمهورية.

هنا لابأس ان نسرع بأخذ هذا المبدأ النبوي المركزي إلى قضية تلك المرأة الخليجية، لتتضح كذبة الأحكام الكهنوتية فيها، طالما

انها أحكام ضررية، بهذه البساطة في الاستدلال فقط وفقط. إذ لا نقاش ان تلك المرأة كانت تعيش أقصى الضرر الوجودي، بسبب الزامات تلك الأحكام وقيودها التي شرعت للزوج ظلمه. لذا، فالأحكام من كانت ظالمة قبل ان يكون الزوج ظالما. وهو ما يبرر لتلك المرأة الخروج عليها، لأنها أحكام ضررية وفقط، أو بالأحرى ما يبرر لها إهمالها أصلا، لأنها أحكام غير موجودة أصلا، وليس من الإسلام، لأنها تفضي إلى الضرر والقاعدة تقول ان كل حكم ضرري فهو ليس من الإسلام ولا من الدين. لا بل (يجب) على هذه المرأة دفع هذا الضرر، بحيث ان بقاءها وخضوعها لذلك الزوج وزواجه هو الخطيئة بحد ذاتها. فالخطيئة ليس ما تؤذي به الآخر فقط، وانما ما تؤذي به ذاتك أيضاً. وترك حق التمرد هنا هو تعدي الإنسان على ذاته، تعدي على الحرية الممنوحة إلهيا.

كل شيء مع حال الخليجية يعود إلى مبدأ (لا ضرر) سيما إذا فهمنا ان الضرر الجسدي والنفسي الذي يرافق غريزة الجنس هو الأكبر بين معطلات الوجود ومعضلاته. ومبدأ لا ضرر كما أسلفنا مع النبي، لا يتعلق بحقوق الله وانما بحقوق الناس، لأنه لا يتعلق بحقوق تعبدية باسم الحلال والحرام الكهنوتي، وانما يتعلق بحقوق وجودية باسم الظلم والعدل. ومع تلك المرأة كان هنالك تعديا من زوجها واستعبادها وإيذائها. إذن قضية الخليجية تنحصر بين الظالم والمظلوم وليس بين الإنسان والله. ولها الحق البديهي في الخروج على الظلم والظالم. وهو حق بديهي يقره العقلاء عموما، متدينين كانوا أو غير متدينين. علما ان الفلسفة الاولى في فعل تلك المرأة مع لا ضرر هو الخروج على الظلم وليس الظالم زوجها. وهو منطق صوفي يتوفر على مثالية لاتحملها الوجهة

العقلائية. حيث هنا الفارق بين البشري والانسانوي، كما هو بين العقلائي والصوفي.

من جهة اخرى ومشيا مع هذا القاعدة. كان النبي يقول؛ (إن كل من كانت له امرأة لا يكسوها ولا ينفق عليها فعلى أمام المسلمين ان يفرق بينهما).. فهذان لا يجوز لهما البقاء أزواجا في شرعة النبي، فقط لأنه ظلمها في لباسها أو عموم الإنفاق الحياتي، رغم انه أمر يمكن ان يتحمله الإنسان بشكل وآخر. فكيف إذا كانت القضية ظلامة جنس وهي أكثر ضررا من قضية اللباس وغيره، بل لا يمكن وضعهما في سلم المقارنة. سيما ان الغريزة هي من ضمن العناوين الوجودية التي تسلب الإرادة ذاتها، بينما لا يمكن للباس والنفقة ان يبلغا ذلك. وهو ما يمنح عذرا لتلك المرأة الخليجية في ظلامتها من باب الأولوية فقهيا. هذا الأمر يعرض المثالية لدى النبي في أقصاها، طالما انه يجعل الاكساء قضية كبرى تستحق التفريق، وانه ظلامة في الحياة الزوجية. علما ان مفردة الإمام في الحديث هنا ليس بمعنى الفقيه والمرجع الشرعي الكهنوتي كم ترى المؤسسة الكهنوتية وانما حاكم العدل مطلقا.

14

من المبادئ الكبرى للجمهورية والتي أيضاً ضاعت في ثنايا التراث دون أن تمنح قيمتها الكبرى من الكهنوت وتأخذ مجالها في تغطية التشريع، يبرز مبدأ آخر يمثل معونة اخرى على تأكيد وجودية التشريع والجمهورية، وبالذات في تأسيس (المعذريات) الوجودية.. جاء هذا المبدأ مع حديث للنبي عُرِف عادة بحديث

الرفع؛ (رفع عن امتي تسع؛ السهو والخطأ والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما اضطروا إليه، ومالا يطيقون، ومالا يعلمون...). ورغم ان هذا المبدأ له مكانته الكبرى رسميا في منظومة الفقه، كأصل معرفي حاكم في التشريع، ولكنه وجود شرفي فحسب، يحتجب تماما إذا ما ارتبط الأمر بقضية اعتيد على حكمها تاريخيا، كما هي قضية تلك المرأة الخليجية مثلا.

الحديث مبني على فكرة (المعذريات) الوجودية، بتفهمه أثر الوجود وأحواله على حدود الإرادة الإنسانية، وما تفرضه الحياة عليها.. والفقهاء أعينهم يتفقون ان الحديث يرى ان كل شيء يقوم به الإنسان عن اضطرار وعدم إطاقة أو إكراه، لا يحسب عليه. لذا سيفي أيضاً هذا الحديث بالغرض في منح الحق والعذر لتلك الخليجية في مضاجعتها غير زوجها المنقطع عنها، لان زوجها ألقاها في بئر (مالا يطيقون). ولا جدل في ان الإلحاح الغريزي للجسد يبلغ حد انه أمر تكويني لا يطاق[67]. و(لا تكليف بما لا يطاق[68]). علما ان قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) تقف مع هذا الحديث صفا واحدا واليه تعود.

ذلك الأمر في مالا يطيقون عينه هو ألذي جعل النبي يقول لقادة جيشه ان؛(لا تحبسوا جنديا عن امرأته أكثر من أربعة أشهر.. بعض الأحاديث أربعين يوما). المتوقع ان هم النبي هنا هو الرجل

---

67 عادة من الأسس المهمة في مقامات التشريع هو عدم تعدي الحكم على النظام التكويني وضرورة الانسجام معه. وهي الفكرة عينها التي اهتمت بها الحكمة الإغريقية الاولى. رغم انها اس شرقي قديم جدا، في الصوفية التاوية، قبل ان تكون للرواقية مع مبدأ القانون الطبيعي..

68 عدم التكليف بما لا يطاق هي القاعدة الأساس التي يقوم عليه علم أصول الفقه في التشريع.

بينما الحقيقة هو ان همه المراة، فكل الحديث هو ان لاتحرموها من زوجها. هذا ما كنت أتيقنه من الحديث قبل ان أجد تأكيده التاريخي في حادثته، فالنبي قال حديثه هذا في إمرأة انفضح عطشها الجسدي حين غياب زوجها[69]. وكأنه بتحديده فترة زمنية يُلمح الى بداهة ان الغريزة بعد هكذا فترات تخرج على الإرادة ولا تمثل الإنسان في شخصيته. كيف وتلك المرأة الخليجية امتنع عنها زوجها اثني عشر عاما، فإن جامعت غيره قالوا كافرة زانية. وكأن هذا الدين ليس لموطن إنسان، وانما لموطن ملائكة. كما رأى فكتور هيجو في حسراته الثورية على الدين والدولة.

15

من جهة فقهية لا وجودية يمكن ان نبدأ هنا بإلزامات الفقه نفسه في نفي الطلاق سواء في جهة احتكاره كملكية رجل، أو بنفيه أصلا.. وهو طريق أكثر من دليل ودليل ومن عين التراث الكهنوتي.

لا يملك الفقه دليلا حقيقيا من الإسلام ومبادئه في حصر الطلاق بالرجل، كما هو الرأي المستقر كهنوتيا. وانما دليلهم هو المنحصر بإقحام الحديث المشهور؛ (الطلاق بيد من اخذ بالساق)، لجعل الطلاق حقا للرجل دون المرأة. رغم ان هذا الحديث لم يثبت أصلا. ليس لان الكثير شكك فيه، وانما لأنه لا يمثل دليلا باستخدام نفس آليات الاستدلال الفقهي التقليدية. إضافة إلى ان الحديث حتى

---

69 انظر الشرح الكبير على هامش المغني، ص**194**.

مع فرض وجوده، فهو أصلا لم يكن مع قدامى الفقه يستخدم لتلك (الحصرية)، وإنما كان يتعلق بمسألة نفي (الولاية) في الطلاق عن غير الزوجين من أهله أو أهلها، أو غيرهما[70]. طرحه النبي قبال ما تعارف في بعض المجتمعات القديمة ومنها مجتمع الجزيرة في قيام الأهل وكبير العشيرة بالطلاق دون الزوج. وكذا مع السيد وزوجة عبده.

هذه الحقيقة ليس اجتهادا أو قراءة جديدة للنص ، وانما هو ما يتفق عليه عين قدامى الفقه قاطبة، وما دورنا هنا إلا كشف حقيقة لعبة بين المتأخرين والقدامى. إذ ان عموم المدونات الفقهية القديمة كانت تستخدم هذا الحديث حصرا في دليل نفي الولاية الأجنبية على الطلاق؛ أبو الزوج، عمه، سيده، كبير عشيرته. ولم تستخدمه في جانب آخر قط. لذا الأبواب التي ورد فيها مازالت تحمل عناوين من قبيل؛(باب نفي طلاق الغير)، (باب أنه يجوز أن يزوج الأب ولده الصغير، ولا يجوز أن يطلق عنه)[71].. أي ان الحديث لم يأت ليناقش حق الطلاق بين الزوجين والأولوية بينهما، وانما ليمنع فقط هذا الحق عن غير الزوجين، بتدخلهم لتفريق

---

70 انظر مثلا؛ مستدرك الوسائل - الميرزا النوري ج **15**، ص **306**. الدر المختار، ج**3**، ص**266**. سنن الدار قطني،ج**4**،ص**37**. من قبيل هذا الحدث .. **جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم يشكو ان مولاه زوّجه ويريد الآن ان يفرق بينه وبين امرأته، فحمد الله تعالى وأثنى عليه، ثم قال: (ما بال قوم يزوجون عبيدهم إماءهم ثم يريدون ان يفرقوا بينهم (ألا إنما يملك الطلاق من اخذ بالساق).**

71 الخلاف، الشيخ الطوسي، ج**4**، ص**442**. ابن إدريس الحلي، السرائر، ج**2**، ص**673**.

الزوجين عن بعض. إذن هذا الحديث سرق من المتأخرين لموضوع ليس له.. والغريب هو ان بعض الفقهاء جوز تطليق المرأة من قبل غريب إذا عرض هذا الغريب ثمنا للزوج ، ويجعل طلاقها بيده. وهو من غرائب الأحكام في انحرافها الأخلاقي.

من جهة أُخرى، لم أجد في التراث احد يعرف كناية الحديث ورمزيته، أي رمزية(اخذ بالساق) ودلالته، حتى يعرف من بعد ذلك صاحبها/الآخذ بالساق؛ هل هو الرجل أم المرأة أم كليهما. الجميع يقفز على النص وكنايته، دون أي دخول لغوي على الكناية وحقيقة اللغة فيها. يختصر تحديدهم بان الاخذ هو الرجل، ولكن المفروض ان ذلك يقال بعد معرفة ماذا يراد من (الأخذ بالساق). وماهي الساق هل هي الجزء المعروف من قوائم الانسان، اما هي شيء آخر، سيما ان مفردة الساق لغويا تحمل عدة دلالات. كل ماوجدته كان مع كتابين فقط من ضمن عشرات الكتب دون مبالغة، احدهما يرى ان (اخذ بالساق) كناية عن (البضع)، والاخر يرى انه كناية عن (ملك المتعة)[72]. علما ان لسان (اخذ بالساق) يدل على (حال و فعل) وليس على(ذات)، حتى يقال انها كناية عن بضع..

هنالك قدر مضمون من لغة الحديث. إذ بما ان الحديث جاء كي ينفي الولاية عن غير الزوجين كما هو منطق القدامى فيه، فأنه سيعني لزوما ان حق الطلاق للزوجين وحدهما، قبل نقاش كناية (الأخذ بالساق). فإذا كان يشير إلى المسألة الجنسية فهم شركاء فيها، الرجل كما المرأة شركاء في الفراش، وفي منافعه الوجودية

---

72 فقط في أرشيف الفقه المالكي مع صاحب الحاوي الكبير للماوردي، ومع حاشية رد المختار..

والروحية والجسدية، فلا مرجح ان يكون لأحدهما دون الآخر. إذن قد يكون كليهما. إذ يمكن اعتبار هذا الحديث دليلا ضمنيا ولزوميا لمشاعية الطلاق[73] بين الرجل والمرأة دون احدهما. بينما الكهنوت يرى ان الرجل وحده صاحب الفراش، تبعا للرؤية العرفية المتمركزة لدى النفسية العربية في ان الرجل وحده هو صاحب الاستمتاع في الفراش[74]، ثم اسقطوا ذلك على اللغة، وأخذوها اخذ المسلمات والبديهيات.. إذن العرب لم يقرأوا هذا النص بقراءة عربية، وانما بذكورية عربية.. بكل الاحوال لايمكن للنبي في قيمه المثالية ان يجعل شخصا في ملكية شخص آخر، ويجعل عنقه بيده، وهو اصلا جاء ضد هذه العبودية بكل أشكالها.

بكل الأحوال لا حاجة لان يكون الحديث السالف دليلا على حق المرأة في الطلاق، ولا نريد هذه البغية. المهم انه لا يمثل دليلا على حصرية الطلاق. وبما انه هو دليلهم الوحيد، إذن بقي الكهنوت بلا دليل. هذا ما يُلزم به التراث نفسه، وليس الوجودية الدينية. الجميل هو انهم يدسون حديثا على النبي؛ (خلقت حواء من

---

[73] أي ان هذا الدليل سيكون من موجبات الدلالة كما يصطلح القدامى. علما ان الدليل الضمني أقوى من الدليل الصريح إلزاما، لأنه دليل أعماق لا تنفك، بينما الدليل الصريح هو دليل سطح. وهو دليل عقلي في اللغة، يقول به البلاغيون والأصوليون. يقول الداماد؛ أطبق العلماء والبلغاء على ان المجاز والكناية ابلغ من الحقيقة والتصريح. لان الانتقال فيهما من الملزوم إلى اللازم فهو كدعوى الشيء ببينة. انظر؛ اثنا عشر رسالة، المحقق الداماد، ج **6** ، ص **33** .

[74] بعض المشايخ يقول عن الحديث، بانه إشارة الى رفع الرجل لساق الزوجة بيده حين الجماع.

آدم، و لو أن آدم خلق من حواء لكان الطلاق بيد النساء، و لم يكن بيد الرجال)[75]. مبرر جميل في ضحك المعرفة.

16

من المعروف هو ان الفقه ورجاله يُجمع مشهورهم على انه إذا اشترطت المرأة الطلاق بيدها صح العقد انتماءا إلى قاعدة أوفوا بالعقود نفسها، حينها يُلزم الزوج بهذا الشرط ويكون الطلاق بيد المرأة.. طالما الامر كذلك، إذن أليس من البديهي ان كل النساء يتمنين ان يمتلكن ذلك الحق/ الشرط(ملكية الطلاق)، إلا انهن يخشين عرفيا طلبه من الزوج ومجتمعه الذكوري، لذا هو حق مقموع فحسب. بل انهم من جهة ثانية اتفقوا انه يجوز للمرأة ان تشرط عليه حين العقد بان ترفع منه صلاحية الطلاق أصلا[76]. الأمر الذي يؤكد بقوة ان الطلاق

---

75 مستدرك الوسائل،ج**14**، ص**229**.

76 (قلت: إن رجلا من مواليك تزوج امرأة ثم طلقها فبانت منه ، فأراد أن يراجعها فأبت عليه إلا أن يجعل الله عليه أن لا يطلقها ولا يتزوج عليها ، فأعطاها ذلك ، ثم بداله في التزويج بعد ذلك ، فكيف يصنع ؟ قال : بئس ما صنع ، وما كان يدريه ما يقع في قلبه في الليل والنهار ؟ قل له : فليف). انظر؛ جواهر الكلام ج31، ص102.. وهو دليل على بديهية سقوط حق الطلاق. كذا ورد مثلا في عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام،ج2، ص15. لها الحق ان تشترط عدم الزواج عليها ولاحق في الطلاق له.

ليس أمرا ملازما للزواج، وليس جزءا من ماهيته، بلوازم الفقه التقليدي عينه. فمن الممكن إذن ان يكون للمرأة ومن الممكن ان يكون للرجل. ومن الممكن أن يسقط أصلا.

كما ان الكلمة السالفة للصوفي بشر بن الحارث؛ (ما منعني من الزواج إلا آية؛ ولهن مثل الذي عليهن.. وقد لا أقوم بذلك.) تشي بقوة في تساوي الزوجين أمام الزوجية والزواج، طالما ان الآية مطلقة في كلمة (مثل)، التي تجعل موازاة بينهما في عناوين الزوجية، بينما الطلاق مضاد لهذا التوازي الذي تُلزمه الاية لغويا. ولا غرابة في ان الاية تمنح الطلاق بالتساوي لان عين كلمة بن الحارث هذه تدل على ان هنالك قصة ودلالة حرجة مثاليا لهذه الآية، لم يالفها الكجتمع الجاهلي، بما جعلت ابن الحارث يعتذر خوفا من عدم الامتثال لمثاليتها، بما لا يليق صوفيته.

17

المستوى الثاني من الخروج على منطق الزواج، يقوم على نفي الطلاق أصلا من التشريع النبوي، وفي ذلك يمكن المرور على قاعدة نبوية مغمورة، رغم انها تمثل اس الليبرالية الإسلامية وبمحمدية خالصة في مقولته (الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم)، والتي سميت لاحقاً بقاعدة السلطنة، وأخذها أيضاً حضها من الضياع في جزئيات الفقه دون أي واقعية في رأس التشريع، رغم انه يقوم عليها معظم التشريع الحقوقي، وتتعدى في

كسر الكثير من خدائع الكهنوت في فقهه. والجميل انها تلتقي مع قاعدة لا ضرر في ان كليهما كان نصا مباشرا للنبي وليس نصا انتزاعيا للفقيه.

هذه القاعدة ستفرض اس (الحرية الوجودية) للفرد في مجمل وجوده، وملكيته (لذاته) قبل (أشياءه). بينما الكهنوت حصرها باشياءه، فاجتزئ عنها كلمة (أنفسهم) وجعل نصها هو(الناس مسلطون على أموالهم) فحسب، وفي هذه الحذف تذهب كل قيمة الحديث وقاعديته في الليبرالية النبوية، لأنه يقوم على كلمة أنفسهم وليس أموالهم، حيث الذات وحريتها الوجودية، أما المال فأمر آخر، كونه بعد آلي للذات في جزء تدبيري من وجودها. كل الأمر في كلمة أنفسهم، حيث يكون المعنى معها؛ انك تملك ذاتك لا سيادة ولا وصاية عليها من احد، لا زوج ولا ملك ولا إمام ولا فقيه ولا أيا كان. الله بإلوهيته لا يتدخل بها. وهو الأمر الذي ينافيه منطق الطلاق، لأنه يجعل الزوج وصيا ومتسيدا على الزوجة وذاتها. فملكية الطلاق هي ملكية نفس وليس ملكية شيء؛ الزوج يملك الزوجة في حريتها الوجودية، حياتها، إرادتها، قلبها حتى، لأنه ليس لها الحق ان تقول أحببت. أي انه يسلب الوجود الشخصي كيانه، طالما انه هذا الكيان قائم على حرية تصرفه وإرادته. وهو أمر يعتبر من ناحية كلامية خلاف إرادة الله وتعدي على الله عينه، لان الحرية الإنسانية معطى الهي وليس هبة احد. معطى وجود لا حياة.. هذه الناحية الكلامية ليس عقلية محضة ان لم يقبل بها الكهنوت هنا، وانما تقررها كلمة علي؛(لا تكن عبد غيرك وقد خلقك الله حرا).

كما تحكم قاعدة السلطنة الطلاق كذلك تحكم الاجتماع، باعتبار ان قولها بالحرية الوجودية - حرية تأسيس نوع العلاقة وشكلها وطرفها الآخر- ستفرض الحق الحصري بالرجل والمرأة في خيار الزواج، وفي اختياره دون أي سلطة من خارجهما للأب أو غيره.. أي رفض فكرة الوصاية و الولاية حسب الاصطلاح الفقهي.

18

حديث(انما النكاح رق) السالف سيأخذنا أيضاً إلى نفي الطلاق، وكدليل مستقل في احد زواياه. إذ ان توصيف النبي للنكاح في جمهورية العرب بأنه ليس إلا (رقّاً)، متوجه إلى خطيئة الطلاق وحقه الذكوري داخل الزواج الجاهلي عموما. فمعه يكون تطليق المرأة وتسريحها على شاكلة عالم الرق. لان الزوج يغدوا به متسيدا، بيده إطلاق سراح أسيرته(زوجته) وعتقها. وطالما ان الحديث (استنكاري) بكل وضوح، إذن هو رفض للطلاق في قانونه البشري. علما ان النفي والرفض نبويا جاء بطريقة وجودية لا دينية، لان نظر للطلاق من جهة انه يجعل الزواج نوعا من الاستعباد. حينما نضر له في واقعه وصورته ومؤداه الخارجي العائلي.

19

الآن لنقف مع زاوية ستمثل اكبر (سر) تاريخي في التشريع النبوي، يبلغ من الغرابة عن الكهنوت والعرف البشري حدا يوجه قدر المنطق النبوي في انه مثالي ومفارق للمجتمعات البشرية ومخالف لدياره وعصره[77].. علما ان هنالك الكثير من الخفايا التاريخية في الرسالة تشكل اسرارا بكل معنى الكلمة سواء كانت تاريخية او كلامية او تشريعية، لم يسمع بها احد ولن يتوقعها احد قياسا على المألوف الكهنوتي.. اما مع هذا السر التشريعي هنا، فاقطع بان كل المسلمين لا يعلمون به، لا بل الغريب هو ان معظم الكهنوت المعاصر لا يعرفه رغم توفره في معظم التراث. لذا لم أتكلف ان أعطيه صفة السر. علما ان الأسرار حينما تكون كهنوتية فأعلم انها خطرة، ومفارقة للمألوف. واعلم انه سر ضد الكهنوت وليس ضد النبي.

السر التاريخي هذا يتلخص- بعيدا عن كل قصته التي لا يسع وجهها هنا، لتداولها المتشعب في التراث، سيما ان كل التفاسير تمر عليها حتما مع آية(يا أيها النبي قل لأزواجك....)، لارتباط هذا السر بها- بان النبي لم يكن يستخدم منطق الطلاق وملكيته مع زوجاته، وانما كان لهن الحرية متى شئن رحلن عنه. بقرار منه، بشكل يشابه بعض الزيجيات التي تحدث ضمن مثالية يخبر بها الزوج زوجته انها غير مقيدة به، متى ماشعرت بحاجة الى ترك الزوجية فلها الحرية دون اي ملامة او ضغينة.. واعلمهن النبي

---

[77] وهو سر كنت اعتقده قبل ان أجده في ظلمات التراث، ولذلك الاعتقاد المسبق أسبابه، التي ترتبط بالكليات التي تأطر بها النبي في جمالياته الانسانوية.

بهذه الحرية رسميا. والتراث يقر بذلك مع واقع لها حادثته وزايا واسراره ايضا، مع نزول آية (يا أيها النبي قل لأزواجك....)، ولكنه لا يقبل ان يجعله حكما شرعيا يعم الناس كما هو مع النبي، فبين من قال ان الحكم منسوخ، وبين من قال انها من خصائص النبي فقط[78]، وبين من ضيعها بالتأويل، على هذه الشاكلة الآتية من النص الكهنوتي في شروحات الحادثة وآيتها؛ (فإن النبي أوجب الله عليه أن يخير نساءه بين المقام معه وبين الفرقة، وليس هذا واجبا على أحد فإن الطلاق بيد الرجل واختياره، دون المرأة)[79]. الانكى هنا هو رغم انهم يرون بان هذا المنحى النبوي لم يكن حتى قرارا شخصيا من النبي يتنازل به عن حق لمثالية انسانوية، وانما قرار إلهي في تشريعه. وبالتالي فهو لديهم الزام تشريعي، مع ذلك نجد التراجع واضح عن الأخذ به، بحصره بالنبي دون الآخرين. البعض الذي لم يقل بنسخ هذا السر ولا خصوصيته النبوية قام أيضاً بتضييق حقيقة الفعل النبوي وحكمه، بإضافة شرط يُلزم الرجل بإبقاء نية الطلاق قائمة حين فراقها عنه، بدون طلاق[80].. بل ان الأهم في هذا السر هو ليس رفع

---

78 انظر مثلا في ذلك؛ إيضاح الفوائد لابن العلامة، والخلاف للطوسي.

79 حاشية صادق الشيرازي على شرائع الإسلام، ج2،ص413.

80 انظر مثلا؛ مسالك الافهام الشهيد الثاني، ج1،ص73. حياة ابن أبي عقيل العماني وفقهه، باب تخيير المرأة،ج2، ص89. فقالوا بـ(جواز تفويض الزوج أمر الطلاق إلى المرأة ويخيرها في نفسها ناويا به الطلاق ووقع الطلاق لو اختارت نفسها، وكون ذلك بمنزلة توكيلها في الطلاق، وجعل التخيير كناية عنه، أو تمليكا لها نفسها.. **والأصل فيه أن النبي صلى الله عليه وآله خيّر نساء هـ بين المقام معه وبين مفارقته لما نزل قوله تعالى " يا أيها النبي قل لأزواجك " الآية، والتي بعدها وأما الأصحاب فاختلفوا، فذهب جماعة منهم ابن الجنيد وابن أبي عقيل والسيد المرتضى وظاهر ابني بابويه إلى وقوعه به أيضاً، إذا اختارت نفسها بعد تخييره لها على الفور مع اجتماع شرائط الطلاق من الاستبراء، وسماع الشاهدين ذلك وغيره، وذهب الأكثر**

الطلاق ونفيه وعدم استخدام ورقته العرفيه مع النبي، وانما هي مسالة منح الحرية من النبي لهن في فراقه متى شئن، وهو أمر ابعد من نفي الطلاق.

لم يسمح الكهنوت بظهور هذه الغرائبية في تشريعات الزواج، لعدة أسباب، يرتبط أكثرها بعدم القدرة على الخروج من الطبيعة الذكورية وترك المرأة ضمن هذه الحرية التي عمل بها النبي. وعدم القدرة على الخروج على النسق البشري في منطق الزواج وقوانينه. اما السبب الآخر في الحكم على ما اعتقد هو ان الحكم والآية مرتبطان بمواقف سلبية من نساء النبي ازاء النبي عينه، في إيذائهن له، بما لا يمكن فتح ملفه هنا.

المؤلم في منطق الكهنوت مع النبي هنا هو انه يقوم بطمس هذه المثالية النبوية في نبذ الطلاق، ومنحه للمرأة حريتها متى ما رغبت في فراق زوجها. رغم انها مثالية أكثر من تحررية وتقدمية إنسانية، بما لم يكن عليها أي حلم لدى اليوتوبيين. بينما تقبل السلبيات التي تقوَّلها التاريخ على النبي، وتُعرض دون أي رفض، كما هي قصته المحرفة مثلا مع صفية بنت اخطب في سرديتها المؤلمة[81].

ومنهم الشيخ والمتأخرون بعده، إلى تخييره لها على القوم عدم وقوعه بذلك.).. بالتأكيد يأخذ التأويل مجاله في دفع الحدث التاريخي إلى زاوية اخرى.

81 انه دخل بها في يوم مقتل أبيها وأخيها وعمها وزوجها، وبنى عليها لثلاث ليال حتى قبل ان يصل دياره. وهو أمر لا يمكن الاقتناع به انه فعل للنبي، لأنه أصلا لا

يناسب أي شخصية إنسانية فكيف بإنسانية مثالية كما يفترض ان تحملها النبوة. انها تتعارض مع النبوة أصلا..فغن امنوا انه نبي فلا يجوز لهم قبول ذلك حتى ولو نقلها جبرائيل عينه عن الماضي وليس التاريخ المزور، أو ليتركوا ايمانهم أصلا بأنه نبي.

الأسماء حدود المعاني، والمعاني حدود الاحكام.. النفري

20

المسألة مع تلك المرأة الخليجية ابعد مما سلف في أصل حلولها.. فأي عمق هناك ليوتوبيا النبي في الحقيقة الزوجية التي أهدر جمالها الإسلام التاريخي؟. عمق تكون فيه إشكالية تلك المرأة محلولة مسبقا. إذ لايفي الامر مع الحل السالف في انقلابات الحقيقة بنفي الطلاق وكذبته نهائيا، حتى عن جعله موجودا بالتساوي بين الرجل والمرأة.

اس (وصال المعنى) الذي قُرِّرَ سلفا بأنه يحكم العلاقة الزوجية ومفهومها وماهيتها يقوم على فكرة(الافتراق إزاء الطلاق) أيضاً. حيث يمكن اختصار كل القصة الوجودية في علاقة الزوجية

باستعارة كلمة ابن عربي؛(فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان)، لتكون هي شعار الزوجية، تبعا لوصال المعنى بينهما، وجودا وعدما، دون قيود الطلاق وطقسه وحقه. فإن لم يبق الزواج يحمل معناه ويؤسس وصالا جماليا أنسيا يمنحه احدهما للآخر، سكنا وانجذابا(بالعشق أو بالود) فهو مزيف لا يجوز ان يبقيا له (ما اجتمعا بوجوده يفترقان بعدمه). علما ان كلمة الانجذاب في الزوجية هي اس اكبر من إيحاء الكلمة المستهلك، لأنها الماهية الاولى لِلُغةِ زوج في كل التكوينيات الزوجية مع كل العوالم، مهما اختلفت شدته/ الانجذاب، أي هو ما يجعلهما زوجين واقعا. لذا كانت (النفرة) كمقابل لغوي هي أساس الخلع ووجوب التفريق بين الرجل والمرأة لدى النبي، كما سيأتي لاحقاً في ثلاث من أحداث سيرته. وهو ما يؤكد منحى وصال المعنى مع النبي أيضاً، كما يؤكد وجودية المنحى معه.

ورغم وجودية هذه الصورة وهذا المنطق، ولكن سنتعمد إبقاء إثباتها عن طريق مدارات الفقه التقليدي لأنها أكثر إلزاما وأكثر فضحا لتناقضات وإخفاءات الكهنوت والمعرفة الدينية، وستبقى المدارات الوجودية والكليات النبوية معزولة عن الإثبات إلا من باب الإحاطة، والإلزام، وتعديل المسارات. وكمحطات للبديهية الانسانوية.

21

المتفق عليه فقهيا هو ان الزواج (عقد)[82]، شانه شأن باقي العقود التبادلية بين طرفين- والتي تقوم عليها كل حركة الحياة والاجتماع عموما- يعود ببداهة واتفاق فقهي إلى القاعدة القرآنية (أوفوا بالعقود) المنتزعة من ؛ { يَا أَيّهَا الّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ..}.
وهي القاعدة التي تحكم الفقه التقليدي لدى الفقهاء عادة في كل مجالات العوض والمعاملات البشرية. وتُعين ارتكازها القاعدةُ النبوية المعروفة (المؤمنون عند شروطهم)[83].

(أوفوا بالعقود)، وكذا (المسلمون عند شروطهم) ككليات تشريعية، هي من الكليات والمبادئ التي مارس بها النبي آليته في الإحاطة والتطويق للاكراهات التي عانتها الرسالة من أعراف وتقاليد مجتمع الجزيرة. أي التي نسف بها كل بنية منظومة الزواج التقليدي البدائي الجاهلي، وهي الطريقة التي عادة ما يستخدمها النبي مع الأشياء التي تكاد تكون مستحيلة التغيير.

---

82 تعاريف الزواج فقهيا تقوم في مركزيتها على ذلك؛ عقد تحل به المرأة على الرجل، أو عقد يفيد حل استمتاع كل من العاقدين بالآخر.

83 وهي تعني (الناس عند شروطهم) مطلقا. بالتأكيد لا يقبل الكهنوت ذلك، وكأن المسلمون فقط هم البشر. لذا يتحاشوا قبول الحديث حتى بصيغة(المؤمنون عند شروطهم) فيتداولون (المسلمون عند شروطهم). وهو الأمر عينه الذي جعل الكثير من الفقهاء **لا يوجبون الوفاء لغير المسلمين.. رغم ان عقيدة النبي هو الوفاء حتى لمن لا يفي. وهو من المثاليات الكبرى للنبي.. كما ان** الحديث النبوي هذا يوضحه عين تراثهم، مع كلمة جعفر بن محمد الباقر؛ **(إن الناس كانوا لا يشترطون وهم اليوم يشترطون، والمسلمون عند شروطهم)** جواهر الكلام،ج**34**، ص**251... وهو يعني بوضوح ان على المسلمين ان يكونوا من الناس الذين يفون بشروطهم وعودا وعهودا وكميزة أخلاقية قبل ان تكون ميزة قانونية، واختصارها(الإنسان عند شرطه).**

في عين هذا الاتفاق المعرفي لفقهية العقود على تبعيتها للقاعدتين القرآنية والنبوية، رأى الفقه التقليدي بكل مذاهبه، انه من (لوازم) القاعدتين، هو ارتباط العقود لزوما بمقولة (الفسخ)، لتبعية العقد وجودا وعدما إلى الشروط التي قام عليها أصالة. ولهذا السبب وبديهيته كان ترسيم قاعدة؛ (فساد العقد بفساد الشرط) فقهيا، كي تكون حاكمة على منطق العلاقة بين العقد والشرط. علما ان قاعدة الفساد هذه هي منطق بشري عام، يمثل سيرة عقلائية تقوم عليها جميع الأنظمة في عموم المجتمعات. أي انها قاعدة بداهة وليس قاعدة معرفة، لذا تتفق عليها كل الشعوب، ولا تنحصر بالمسلمين، وهو ماجعلنا نقول في الهامش الموجه هي انها؛(الناس عند شروطهم). لأنها لا تخص المسلمين وحدهم، ولا تمثل خصوصية أيديولوجية.

ما يهم هو ان بنية أي عقد وماهيته تتمثل بعين شروطه، سواء الذاتية أو الإضافية، والمعلنة أو الضمنية. كما ان وجود العقد وعدمه مرتبط بتلك الشروط. وبالتالي، فمع انتفاء تلك الشروط ينتفي عين العقد تلقائيا(فساد العقد بفساد الشرط)، وهو ما يعبر عنه عقلائيا بـ(الفسخ)، ولا وجود لمفردة اخرى تحل محله.. هذا المنطق يتبناه عين الفقه التقليدي ويجري معه في جميع العقود نظريا. لذا فالفسخ- مع عين الفقه التقليدي- هو الحاكم على العقود بكل أشكالها حين اختلال شروطها. وبالتالي فأُسس هذا الفقه التقليدي ستفرض حاكمية الفسخ في الزواج أصالة، وليس الطلاق، طالما ان الزواج عقد شانه شان باقي العقود وينطبق عليه ما ينطبق عليها. وهذا في حد ذاته الدليل الأكبر على نفي الطلاق من أساسه عن منظومة الإسلام.

الذي حصل، هو انه رغم اعترافهم بان قاعدة (أوفوا بالعقود) عامه ومطلقة، تشمل كل العقود في إلزاماتها، وعلى رأسها الزواج أهمية وخطورة. إلا انهم حين يأتون إلى مقولة الفسخ في العقود (يستثنون) الزواج، ويهملون نقاش الاستثناء[84].. أي ان قاعدة؛(فساد العقد بفساد الشرط) والتي تختص بالفسخ عادة استثني منها الزواج فقط، دون أي دليل نبوي أو أي مبرر لهذا الاستثناء. وهكذا دائما يتواصل الكهنوت في وقوفه إزاء المثالية النبوية. لان بنية المجتمع تفرض نفسها على التشريع لا بنية النبوة، لذا دخل الأمر على بنية التأصيل الشرعي. فلا يمكن للطبري ولا القرطبي ولا الحلي ولا الطوسي ولا غيره ان يقبل للمرأة ما لم يقبله مجتمعه. ناهيك عن استاذه ومذهبه وسلطانه.

إذ بمجرد ان يقولوا بقاعدة الفساد ينتفي حق الطلاق أصلا، وتصبح المرأة حرة بالفسخ بمجرد ان يتلاعب الزوج بشرط من الشروط. والمجتمع العربي لا يمكن ان يقبل هكذا حال للزوجية وهكذا قدر للمرأة. أي ان مشكلة الفقهاء التي منعت من تحكيم مقولة الفسخ في الزواج رغم الزاميتها من عين معارفهم كما

---

84 بينما حديث الشرط (المؤمنون عند شروطهم) كان يرد غالبا في إشكاليات عقد الزواج قبل أي عقد آخر، سواء من الكلاسيكيين المدرسيين أو المتأخرين، من قبيل؛**"من شرط لامرأته شرطاً فليفِ لها به، لأَنّ المسلمين عند شروطهم ". تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره، ج1،ص120.. أي ان الزواج أولى بهذه القاعدة ولوازمها من غيره. كما انه من ناحية وجودية يتأكد هذا الأمر، لان اعتبارات الوفاء هنا ليس بين غرباء وانما أزواج، وأهمية الوفاء والنكث في أثرها على الزواج لمنطق العلاقة النفسية المغايرة بين الزوجين عن باقي طرفي العقود في البيع والشراء مثلا.**

سلف، لم تكن مشكلة (معرفية) بقدر ما كانت مشكلة (عرفية)، كسلطة اجتماعية يصعب تجاوزها. والاهم هو ان الفقيه عينه لا يمكن ان يتجاوز ذاته المتشكلة بطبيعة ذلك العرف[85].

الذي يفضح استثناءهم وكذبته و مدى التناقضات الداخلية في بنية الفقه التقليدي وازدواجيته، هو انهم يُبقون هذه القاعدة مع زوايا اخرى من الزواج دون استثناء، رغم تقريرهم الرسمي باستثناء الزواج أصلا. حيث تجري قاعدة الفساد والفسخ مع أحكام التدليس- ادعاء كمال جسدي غير موجود- سواء مع المرأة أو مع الرجل. بل حتى في تدليس الشرف والحسب والنسب. وكذا مع احكام العيب وعناوين اخرى. وبما ان القاعدة كليه، إذن فالاستثناء لابد ان يكون كليا يشمل كل الأحكام الفرعية للزوجية، وأي استخدام لها سيكسر كل الاستثناء، الأمر الذي يفضح وبقوة كذبة ذلك الاستثناء، ويجعل قاعدة الفساد تجري مع الزواج شانها شان أي عقد آخر. فالرجوع من الفقهاء لقاعدة الفسخ في زوايا معينة من الزواج دليل على أصل حاكمية الفسخ ووجوده مع الزواج كما هو مع غيره في باقي العقود. وان الاستثناء هو لعبة اخرى من الكهنوت وتراثه في تجاوزه حقائق الأشياء وبداهتها. لأنها أشياء لا يختلف فيها العامي وليس الفيلسوف، خاصة صور الازدواجية لأنها هي هي، سواء في العرف أو في الفكر.

---

85 معظم الأحكام الفقهية التي تخرج حين البحث الفقهي يقوم بتعديلها الفقيه أو يمحوها إن لم تكن مقبولة عرفيا لا معرفيا. أحيانا ليس مراعاة للعرف، وإنما خوفا منه، رغم خلافها للشرع النبوي، وأحيانا لعدم قبولها من ذات الفقيه نفسه في طابعها العرفي. وهكذا تسلط العرفي على المعرفي، وبالتالي على النبوي. بل ظهر العرفي بحلة النبوي وهنا أكثر المشكلة في نتاج الفتوى.

.. إذن الأمر بكل بساطة، هو ان الزواج شانه شان كل عقد واتفاق عوضي بين طرفين ، قائم على أساس (الشروط)، فإن لم يستوف شروطه فهو ساقط تلقائيا ، كما هو في جميع العقود. وأي الزوجين كسر شرطا يكون الآخر غير ملزم بعقد الزواج، لأنه فسد أصلا، ولا زواج بينهما أو أي شي آخر. أي ان مقولة (الفسخ) هي المقولة الحاكمة على الطبيعة (الحقوقية) للزواج تبعا لشروطه. وهي أيضاً الحاكمة على الطبيعة (الوجودية) للزواج، تبعا لمفهوم الزوجية وشكله الوجودي، كما سيأتي مع مقولة (الكون والفساد) في تحكيمها لمفهوم الزواج مع بقاءه وانتفاءه. وهو البعد الأهم في القضية من الطبيعة الحقوقية في منفعة الشرط ولوازمه، لان الزواج أمر وجودي لا حقوقي برجماتي. انها قضية لقاء نفسي عشقي قبل ان تكون قضية لقاء مادي منفعي. بل ان كلمة التبادلية في عقد الزواج فيها إساءة وتشويه للمفهوم، لأنه العنوان الوحيد في العقود الذي يمنح احدهما الآخر ذاته ازاء حبه فحسب. لذا فالشروط مع الزواج الحقيقي بنمط الطبيعة الوجودية هي (عهود لا شروط). وفارق كبير بين الأمرين. وهو الأمر الذي تقوم عليه زيجات الكيرل فريند أكثر من الزواج الكهنوتي الذي غالبا ما يكون حقوقيا تجاريا.

22

الشروط العقدية للزواج تقع على مستويين؛ ذاتية وعرضية. الاولى تمثل ماهية الزواج في مواصفاته الجوهرية وعناوينه المركزية، التي يسمى بها الزواج زواجا، وهي عينها تمثل قيمه

المركزية، لذا لا يحتاج أصلا إلى ذكرها حين العقد. وشروط عرضية أو لنسميها إضافية، تضيفها رغبة خاصة من المتعاقدين تتنتمي لاس الحرية الوجودية (الناس مسلطون على أنفسهم)، وكذا شروط ضمنية عرفية، تندرج تحت الإضافية.

الشروط الذاتية الداخلية أبرزها؛ شراكة الجسد، وشراكة القلب، مع مفهومي الود والسكن- إذ لا زوجية مع النفرة- بمعناه العام روحيا وجسديا، القريب من مفهوم العائلة/ من جهته الشعورية. أما الشروط العرضية فهي غير محددة، من قبيل؛ شرط الزوجة البقاء في مدينة ما، أو في عمل ما، أو شرط وجود بيت خاص أو حتى عين ما قالوه الفقهاء في حرية المرأة بشرط إضافي يرفع حق الرجل بالطلاق، أو ان يكون الطلاق بيدها. أي شرط .. ولكن عليها ان لا تخرج عن الشروط الذاتية باعتبارها الأصل. فلا يمكن مثلا ان يشرط هو أو هي النوم مع إنسان آخر، أو ان يعيشان ببيتين منفصلين أو عدم وجود علاقة جسدية بينهما، لأنه أيضاً خروج عن مفهوم السكن الروحي والجسدي على حد سواء.. الفقه التقليدي يحمل بعدا احترازيا في هذا الأمر صيغته؛(إلاّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً). كل همهم هو الحلال والحرام وبمقاساتهم طبعا. بينما المفروض هو إلا يخرج الشرط الإضافي على ماهية الزواج وجوهره.. مثلا الكهنوت يقبل شرطا من الزوج يجعل حصتها في الفراش في كل شهرة مرة مثلا، لأنه لا يحرم ولا يحلل. بينما الفقه الوجودي يجد شرط هذا الزوج ملغيا من أصله، لانه شرط يخرج على ماهية الزواج.. شرط ينافي كل روح الزوجية في مودته وحميميته وشراكته. فلا يمكن وجوديا لشكل العلاقة بينهما ان تسمى زواجا، انه شرط يجري مع عاهرة في

جسدها اتفاقا، وليس مع زوجة، لروحها حصة من تاسيس العلاقة. كما لأنه شرط يحمل استعبادا واحتقارا.

تبعا لـ(تعلق الفسخ على الشروط)، سيما الذاتية، فان كل من يترك زوجته مثلا بلا فراش دون عذر ولفترة حرجة في حاجتها الجسدية، يكون قد نقض العقد، بنقض الشرط، سيما ان الفراش شرط ذاتي. وبالتالي ينفسخ الزواج تلقائيا، تبعا لقاعدة؛ فساد العقد بفساد الشرط. بحيث حينها سيكون كل جماع معها هو زنا أخلاقي[86]. وحينها لها الحق في ان ترتبط بآخر، وان لم يطلق الأول، لأنه وببساطة؛ لم يعد زوجها أصلا، أو بالأحرى لم تعد هنالك (زوجية) أصلا، لان الزوجية من تنفسخ وليس الزوج/ الرابطة وليس الشخص/ الحقيقة الزوجية وليس الحق الزوجي. لذا التعبير العرفي المتداول (مازالت على ذمة فلان) هو تعبير ينتمي إلى الظلم الفقهي التقليدي، الذي يحصر الذمة بالمرأة دون الرجل. علما ان الذمة هي ذمة العقد وعهوده فقط وفقط. وهي عهود واقعة على الطرفين. كلاهما ملزمان بها وبذمتها، على الرجل والمرأة على حد سواء. وأيهما نقض تلك العهود فلا ذمة على الآخر. وبذهاب الشرط يذهب الزواج وعهوده، فلا ذمة ولا حرمة.

هذا المنطق يعتمد على ماهية الزوجية ومفهومها، وليس على شروطها، لان الشروط الذاتية ليست شروطا بمعنى الكلمة وانما

86 مع الانتقالات اللغوية أصبح الزنا مفهوم كهنوتي ديني خاص، أي المخالف لأحكام الكهنوت في الزواج، وليس مفهوما أخلاقيا.. علما ان الأحكام الدينية هي غير الأحكام الأخلاقية.. وهذه اكبر فضيحة وبديهية لم تلتفت إليها البشرية في عار الكهنوت. إذ المفروض ان الدين هو منطق أخلاقي في الحياة. بحيث كثير من الأحكام غير الأخلاقية يبررها الفقيه بأنها شرعية وكفى. كما هي قصة رضاعة الكبير والتمتع بالصغيرة، وإيجار جزء من جسد الجارية، أو اقتطاع يوم لسيدها رغم وجود زوجها.

ماهية، لذا فهي ذاتية وليست عرضية.. اي اعتمد المنطق هنا على الحقيقة الوجودية لاالحقوقية.

هنا الحل المركزي والأصل مع تلك المرأة الخليجية في حلية جماعها بجسد آخر، لأنه لم تعد هناك أي زوجية بينها وزوجها، بعد ان خرج على الشروط الذاتية والحقوقية للزواج، بل من الحماقة ان يسميه الوعي الإنساني زوجا في (لغته)، و من اللاخلاقي للكهنوت ان يسميه كذلك. لذا لتذهب بجسدها أينما شاءت خفية أو علنا. بل في عقيدتي يجب عليها ذلك، وإلا تكون مذنبة ان لم تتمرد عليه. حيث هنا فقط وفقط تصح تلك المقولة القلقة؛ (الخطيئة؛ هي انك تستطيع ان تقوم بالخطيئة ولا ترتكبها)، بما يستحيل ان تصح في غيره، لأنها مقولة خاطئة وعبثية وظالمة في أصل فكرتها؛ ان ترتكب الخطيئة لذاتها. اما في مثالنا فأنت ترتكب ما يسموه الناس خطيئة، بينما فيها استنقاذا لحقك ووجودك وحريتك التي خُلقت بها، ولا يجوز لك التنازل عن حق منح لك إلهيا.. ما أجمل القدر مع الحكمة واللغة فيما حصل مع هذه المقولة العبثية الخاطئة، إذ كأن القدر كان ينتظر إلى ان يحل بها هنا كمقولة في أقصى الحكمة.

23

يدخل هنا مبدأ لا ضرر مباشرة كدليل على الفسخ وعلى نفي الطلاق في نفس الحين، ليمثل هنا دورا انقلابيا أيضاً على المجال الكهنوتي في عين كلياته وليس في احكامه الجزئية. فحين تخلي الزوج عن اتفاقيات وشروط العقد والخروج عليها، سيشكل هذا

الخروج ضررا على الزوجة بالتأكيد، فإما ان نقول بالطلاق أو بالفسخ، لا ثالث هناك.. إن اخترنا منطق الطلاق، سيضاف حينها على المرأة المتضررة ضررا ثانيا. والمفروض ان يستنفر الفقه حكما يحرر به تلك المرأة من الضرر الأول، وليس بإضافة ضرر آخر عليها، تماما كما هي الإشارة القرآنية(ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا)، وهي إشارة من المفروض ان تلزم شرعيا كل هذه المسالة وتخصم جدلها. غضافة الى ماتنهد به النبي؛ (ان الله ونبيه بريئان ممن اضر بامرأته حتى تختلع منه). وهنا تختلع ليس المراد بها المفردة الفقهية في الخلع وانما المفردة اللغوية في الانفصال فحسب. استخدمها النبي لانها المفردة المتداولة في تشريع الانفصال. أي حتى تنفصل عنه.. كما ان المنطق الحقوقي الطبيعي يرى من البديهي ان يُنفى الضرر الأول، إذ حينها يتسيد الرجل بالطلاق على المرأة، ويمنعها ان تخرج عن ضرره الأصل، لتضاف لها آلام وآلام.

وهكذا مع خيار منطق الطلاق سيكون حال الزوجة هو حال عبدة جارية تتمنى حريتها فحسب، بعيدا عن ظلامتها الاولى. بينما مع خيار منطق الفسخ سيرتفع الضرر الثاني وتتخلص من عناء الضرر الأول بحريتها. وهو مايلتقي مع المنطق الحقوقي البديهي. وتلك المرأة الخليجية لم يضرها ويربك كل قصتها إلا كونها لا تستطيع الطلاق، فهي لاتريد عقاب الزواج، وانما تريد التخلص من ظلمه فحسب. كما انه مع منطق الفسخ وخياره سيكون مسار المسألة منتميا إلى قاعدة دفع الضرر. والكهنوت عينه من يقول بـ(وجوب) دفع الضرر.

بعيدا عن كل ما انفقناه معرفيا في البحث عن المهمش والمقموع النبوي كهنوتيا لأجل استكشاف حقيقة الفسخ وإلزام المعرفة الدينية به، سنمر هنا على دليل نقلي نبوي صريح في الأمر بعيدا ملاحقه الوجودية. لان حديثنا في إثبات الفسخ هو مع الكهنوت فحسب، وإلا فالآخرين يكفيهم أي منطق وجودي انسانوي في قناعة مبدأ الفسخ ورفض الطلاق، وهو الأمر الذي يمثل احد المعايب الكبرى للكهنوت، وكأنه اجاه غير بشري، وليس غير انسانوي فحسب.. المهم قيمة هذا الخبر النبوي لا تبقي هنالك حاجة أصلا لما انفق معرفيا. وجه أُرجأ عمدا، لان نهاية الجسم من السيف قلبه.

للنبي تشريع صريح غفت عنه الامة، كما هي عادتها، يمثل أول عناوين تمرده على النمط التاريخي للزواج. بل هو اغرب تشريع تاريخي على الإطلاق نسبة لوعي البشرية، بما لم تقل به من قبل أيا من اليوتوبيات أو الاتجاهات الفلسفية، وكذا التحررية، باستثناء ما كان مع (مزدك، والقرامطة، وصاحب الزنج) في جانب من اتجاهاتهم ومبرراتهم. وهو ما سيكون معينا لهؤلاء الثلاثة ضد تهمتهم التاريخية، بما يعتذر المكان هنا في تفصيله.

ذلك التشريع لجمهورية النبي، قاله قرآنه في الآية؛ (فَلاَ تَرْجِعُوهُنّ إِلَى الْكُفّارِ- أزواجهن- لاَ هُنّ حِلّ لّهُمْ، وَلاَ هُمْ يَحِلّونَ لَهُنّ..). حيث باتفاق الامة قاطبة انه لم يتم بين هؤلاء الأزواج أي (طلاق) وانما كان الأمر فسخا تلقائيا؛ (تقع الفرقة بينهما دون طلاق، ولا عدة عليها، ولا تحل عليه ان اسلم إلا بزواج جديد)[87]. والأغرب

[87] جامع البيان، الطبري، ج**23**، ص**90**.

في هذا التشريع هو انه لا عدة عليها أصلا. بينما لابد لمن يتزوجها ان يعطي للزوج الملغي مهره.

هذا التشريع الغريب مثَّل في منطقه الفلسفة الأساس في اجتماع وافتراق ثنائية الزواج، لتكون هي الرؤية الأقرب إلى المركز والأصل الذي تقوم عليه منظومة الزواج والانفصال، والمؤطرة في الحل الوجودي السالف بمقولة؛ (اجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان)، بمنطق مقولة (الكون والفساد). ولكن الكهنوت أيضاً اخمد الآية هنا واخمد أعماقها وفلسفتها واخمد معها العمل النبوي الذي كانت الآية تابعة له في عمله، لأنه لم يع من الأمر، لا عمقه ولا حتى سطحه. بل قلب الأمر وجر الآية إلى موضوعة زواج الأديان؛ بين المسلم والكافر مطلقا. وفرق بين الأديان على أساسها وزاد شحنه العداء التاريخي وصراعه. حيث زُوِّر مفهوم الكافر ليكون على المقاس الكهنوتي المؤسس على خلفية عراك الجماعات الدينية وأولويات الأديان، كأهم عقدة تاريخية للكهنوت، سيما صراع الكهنوت الإسلامي مع الكتابي. لذلك ألح التراث على تلك الآية ليجعلها دليلا على حرمة زواج المسلمة من الكتابي، بعد ان لعبت العقلية التأويلية التعسفية بعهر واضح في تجاوز الحدود المعرفية. رغم ان الاية لاتمت لهذا التحريم وموضوعه إطلاقا.

تاريخية الآية وقصتها يمكن ان تفضح خديعة الكهنوت في تشويه الآية، سيما مع نبش المخفي منها، لنفي علاقة الكتابي أصلا بعنوان الكافر والكوافر في الآية. ومن جهة اخرى تؤكد هذه التاريخية بدورها مفهوم الكفر بمنحاه الوجودي القيمي وليس الديني المعهود. إذ عين التاريخ الكهنوتي ومع رواد رواته وثقتهم،

ومع عين علم أسباب النزول، يقرر ان الكوافر في الآية[88]، والمشركات في آية (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) لا تشيران إلى الكتابية وعموم الكتابي، وانما أرادت بهن (نساء مكة) فقط، أيام صراعها مع يثرب، وهذا بالاتفاق؛(ان المشركات والكوافر في الآيتين هن نساء العرب في مكة، وانهما نزلتا فيهن و ليس في نساء أهل كتاب[89]). بل يشدد ذلك قتادة ويصرح بمباشرة تامة؛ ان(الله تعالى ذكره عنى بقوله: ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن. من لم يكن من أهل الكتاب من المشركات ، وأن الآية عام ظاهرها خاص باطنها لم ينسخ منها شيء، وأن نساء أهل الكتاب غير داخلات فيها.)[90]. إلا ان جميع أصحاب الرأي السلبي لا يأتون بذلك حين نقاش الحكم وآياته، ويخفون هذا الاتفاق وسبب النزول هذا، حفاظا على مبدأهم القبلي مع أهل الكتاب[91]. إذن لا وجود لأهل الكتاب وأهل الأديان الاخرى في حكمة الآية مع الفسخ بدلا من الطلاق.

---

[88] {... فَلاَ تَرْجِعُوهُنّ إِلَى الْكُفّارِ لاَ هُنّ حِلّ لّهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلّونَ لَهُنّ وَآتُوهُم مّآ أَنفَقُواْ وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنّ إِذَآ آتَيْتُمُوهُنّ أُجُورَهُنّ وَلاَ تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ....}.

[89] انظر هذا الاتفاق مع الأوائل في، مثلا ؛ الناسخ والمنسوخ للسدوسي، ص**49**. **جامع البيان للطبري، ج2 ،ص511 .**

[90] جامع البيان، ج **2**، ص **513**.. ورغم ان الطبري يعتبر هذا التأويل هو اولى الأقوال ولكنه لا ينتهي بحكم يناسب هذه الأولوية..

[91] ما يؤكد ذلك أيضاً هو أن أهل الكتاب من النصارى واليهود لم يكونوا ضمن دائرة الصراع في أول الطريق النبوي، وانما كان الصراع محصورا بين أهل مكة والمدينة؛ فالكفار كانوا هم أهل مكة وليس غيرهم..وهي التسمية المتداولة آنذاك، ولا نقاش في ذلك.

وعي مفهوم الكفر في الجمهورية هو الذي سيحتم فهم فلسفة الانفصال التلقائي (الفسخ) في الآية بين الزوجين ونفي زوجيتهما. فالآية جاءت في شأن نساء مكة المهاجرات إلى المدينة، التحاقا بالإسلام دون أزواجهن. ولكن- كل المسالة في الـ(لكن) هذه - التحاقهن بالإسلام كان باعتباره قيما انسانوية جديدة وليس باعتباره لاهوتا جديدا، كما يرى الفقه التقليدي في اختناقه باللاهوت حين تحديد مفهوم الكفر، وحصره بعدم الإيمان بالإسلام لاهوتيا.. التحاقهن بالإسلام كان (لمفاضلة) أخلاقية لديهن بين قيم النبي وقيم الجاهلية، وليس لمفاضلة لاهوتية بين الأوثان والله. لأنهن لم يكن علماء لاهوت..

إذن جاءت الآية، في النساء المتحولات من النمط الحياتي لأبي سفيان وأعرافه إلى النمط الحياتي للنبي، و لم تأت من اجل المتحولات من اللات والعزة في معبد أبي سفيان إلى الله الواحد في معبد النبي. لذا الكفر هنا في الآية لا يرتبط بآلهة أبي سفيان واله النبي، وانما بقيم أبي سفيان وقيم النبي. وان الانفصال تم بين الزوجين ليس لاختلاف آلهتهما، وانما فقط وفقط لاختلاف ذواتهما. للفارق القيمي والوجودي بين الطيب والخبيث والجميل والقبيح، حيث لا يمكن ان يستحقا اسم الزوج دلاليا بذلك الفارق، إذ لا مشترك توحدي بينهما أصلا وانما النقيض المسجل بينهما هو من يفرض انفصالهما، لخطيئة اجتماع القبح بالجمال، وخوفا على الذات وجمالها القيمي من قبحِ قيمِ قرينها..

لم تكن مشكلة النبي مع هؤلاء الأزواج هو انهم كانوا كفارا بالله،يعبدون اللات والعزة، ففصلهم النبي عن زوجاتهم، كما يحسب المفسرين والفقهاء، وانما لان قيمهم كانت كافرة بالإنسانية.

لان أساس ان الكفر في وعي النبي ليس هو عدم الاعتراف بالله وعدم الالتزام بعبادته، وانما الكفر معه هو عدم الاعتراف بالإنسانية وترسيخ عبوديتها. فالنبي لم تكن رسالته هو التوحيد اللاهوتي التقليدي، لأنه لم تكن مشكلة الله مع الناس هو انهم لا يقولون بـ(اسمه) إزاء اللات والعزة، وانما هو انهم لا يقولون بـ(قيمه) إزاء أبي سفيان.

أي بكلمة واحدة هو انه؛ لم تكن مشكلة الله هي الإلوهية وانما كانت مشكلته الإنسانية.. وفي هذه الإنسانية كان الكفر والإيمان.. هنا معظم الوجودية الإسلامية.

المهم ان الآية تأسسَ معها الفسخ والفصل تلقائيا على أساس (وصال المعنى)، لاختلاف الزوجين في قيمهم الوجودية بين الجمال والقبح/ بين الانسانوي والمتوحش، واستحالة الوصال للمعنى بينهما. أو لنقل لان الوضع بينهما لا يمكن ان يحقق مفهوم الزوجية ودلالته التي تفرض الاتساق والتوائم الوجودي. إذ بعد تحول احدهما دون الآخر لا يمكن ان يمثلان اثنينية متوائمة ومتشابهة ومتكافئة وجودية. وبالتالي لا يمكن ان يحملان اسم(الزواج) نهائيا. لأنها مفردة تقول بالتوحد والاتساق في القيم اصلا لتعبر إلى الواحد في وحدة القيم والنفس التي تجعلهما زوجا تلقائيا، بينما اختلافهما الوجودي يرفع هذا الاتساق ويجعلهما منفصلان تلقائيا. وهنا يتحقق منطق؛ اجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان.. فتلكم النساء في الآية لم تحصل بينهن وأزواجهن مشكلة ما. عين السيرة التي كانت قبل النبي ورسالته باقية، لكن الذي تغير هو تلكم النساء وذواتهن، حيث أصبحن بقيم اخرى (مخالفة) لما بقي عليه أزواجهن. وهذا ما كان كافيا لان ينفرط عقد الزواج تلقائيا.

لاختلال التكافوء الوجودي الذي يسمي الاثنين زوجا تلقائيا. إذ هيهات مع ذلك التخالف ان يجتمعان لإنتاج معنى ما، وهيهات ان يسمى المخالف وجودا زوجا في الوجود، لأنه خلاف دلالة الزواج بداهة. ولنكرر هنا ان المخالف هو مخالف وجودي وليس مخالف لاهوتي عقدي. وبما ان الزواج أمر وجودي وليس لاهوتي، لذا سيضر تخالفهم على الزوجية بينهما.

الجميل في الآية ومثاليتها الأبعد، وما يحلق في فلسفتها بصورة أكثر قطعية هو مقطع(.. ولا هم يحلون لهن). إذ ليس فقط(لا هن حل هم)، وإنما حتى لو قبلن تلك النساء ببقائهن مع الأزواج المخالفين قيميا، فلا يجوز لهن في مثُل الجمهورية[92]. وهو ما يقرر حكمة رأينا الوجودي السالف في الفسخ؛ بان مسالة البقاء والانفصال ليس بيد الزوجين وانما بيد مفهوم الزوجية عينها. أي مقولة الكون والفساد، لانها ترتبط بالزواج والزوجية ومفهومها وماهيتها، وليس بالأزواج وقرارهم.

عموما، هذا التشريع (للفسخ) تصريحا عن هذه الآية، أمر متفق عليه[93] ، ولا يوجد من يخالف ذلك، في جميع امهات الكتب. ولكنهم أضاعوه وبقي هامشا للذاكرة الروتينية في القراءة المطوية من القرآن وبقايا أرشيف احمر، في حصره

---

92 أو لنقل انه أمر خاطئ، بدلا من لا يجوز. لأنه لا يوجد شيء إجباري في الجمهورية، وان الأحكام كلها إرشادية وليس إلزامية.. لذلك فهي حِكم وليست أحكاما..

93 استقرار الفتوى كان بهذا الشكل التي يمكن ان نأخذها من نسخة أبي حنيفة والثوري؛ (في ان الحربية إذا خرجت مسلمة عن زوج كافر، تقع الفرقة بينهما دون طلاق ولا عدة عليها، ولا تحل عليه ان اسلم إلا بزواج جديد)ج28 ،ص**90**، جامع البيان الطبري..

بحادثة (تاريخية) بين المدينة ومكة والكفار والمؤمنين أيام النبي، رغم انه اس (لا تاريخي) متعالي، كلي، يقول بفلسفة عامة في الزواج، مرادها؛ عدم جواز ارتباط الإنساني بالمتوحش، والنبيل بالدنيء، والجميل بالقبيح. لأنه ليس الكافر إلا الدنيء، وليس المؤمن إلا النبيل، سواء تعبد بالإسلام أو بالمجوسية أو بالمسيحية أو اليهودية أو أي دين آخر. وبالتالي فكل دنيء كافر، وكل نبيل مؤمن.. حيث(أحسن الناس إيمانا أكملهم أخلاقا)كما قال النبي لأبي ذر حين سأله عن المؤمن[94].

من زاوية اخرى مع الآية، هي انها تمتد الى كلمات أخرى في ذيلها تتصل بفلسفتها، وتؤكدها بمدى ابعد، وهي (... ولا تمسكوا بعصم الكوافر)؛ { ... فَلاَ تَرْجِعُوهُنّ إِلَى الْكُفّارِ لاَ هُنّ حِلّ لّهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلّونَ لَهُنّ..... وَلاَ تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ...}[95].. إذ فلسفة (ولا تمسكوا بعصم الكوافر)، هي عين فلسفة (فَلاَ تَرْجِعُوهُنّ إِلَى الْكُفّارِ) ومع عين الغائية ومنطقها وعمقها، فقط هذه للنساء المهاجرات وتلك للرجال المهاجرين. وهو مايؤكد ان كل القضية تتكلم عن عنوان عام، بان الخارج على الانسانوي، رجلا كان أو

---

[94] بأخذ ابي ذر لهذا الحديث، لاالحاحه على ان اسلام مسألة قيمية وليس لاهوتية. لذلك لم تكن معركته لاهوتيه ولم يحارب يوما من اجل ذلك في كل قصته الاعظم، وانما كانت قضيته الناس فحسب.. انه حارب من اجل الناس وليس من اجل الله وكعبته وصلاته.. ولهذا السبب كان الاقرب الى الله. كما كان في ذلك الاصدق اطلاقا على الارض بكلام النبي نفسه.

[95] الاية كاملة هي{يَأَيّهَا الّذِينَ آمَنُواْ إِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنّ اللّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوهُنّ إِلَى الْكُفّارِ لاَ هُنّ حِلّ لّهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلّونَ لَهُنّ وَآتُوهُم مّآ أَنفَقُواْ وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنّ إِذَآ آتَيْتُمُوهُنّ أُجُورَهُنّ وَلاَ تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُواْ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُواْ مَآ أَنفَقُواْ ذَلِكُمْ حُكْمُ اللّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}.

امرأة، لا يجوز ان يبقى مع الانسانوي. وليس عدم جواز ان يبقى المسلم مع المسيحي واليهودي وغيرهما، كما آلت اليها الاية مع الكهنوت. حيث اقتطعت(ولا تمسكوا بعصم الكوافر) من سياق الآية وانتماءاتها وحدثها وفلسفته ومثاليته، واجبرت على ان تكون دليلا حتى على حرمة زواج المسلم من نساء باقي الديانات[96]- بعد ان كان الامر مختصرا على حرمة زواج المسلمة من الكتابي في تشويههم لاية (والمحصنات من المؤمنات حل لكم..)- رغم انها لا تمت من قريب أو بعيد بأهل الأديان ونساءهم، بكلام تراثهم نفسه، كما أسلفنا في اتفاق الأوائل أنفسهم على ان الآية نزلت في زمرة نساء مكة، وليس في نساء أهل الكتاب[97].. الأمر عينه فعلوه مع آية (ولا تنكحوا المشركات) بجرها قسرا في التحريم النسوي على باقي الديانات. والمضحك معهم هو انهم حينما رأوا جمال الكوافر من المسيحيات واليهوديات وباقي الأديان الآسيوية، بعد مايسمى بالفتوحات، تراجع الكثير منهم عن تلك الحرمة في زواج المسلم من الكتابية، وابقوا حرمة زواج الكتابي من المسلمة، دون العكس. إذن أرادوا ان يَركبوا دون ان يُركبوا..

---

96 انظر لعبة هذه الآية وتزويرها ساعة في الدلالة وساعة في الاجتزاء واخرى في دعوى النسخ، في؛ الناسخ والمنسوخ للسدوسي، ص**49**. **جامع البيان للطبري**، ج**2** ص**511** تفسير القرطبي ج**6** ص**79**.. تفسير ابن كثير ج**2** ص**141**.. البرهان للزركشي ج**3** ص**141**.. التبيان للطوسي ج**3** ص**443**..مجمع البيان للطبرسي ج**3** ص **280**.. فقه القران للقطب الراوندي ج**2** ص**134**.. الميزان للطباطبائي ج**2** ص**204**.. والجميع على الشاكلة.. سيما ان بعضهم ينقل عن بعض..

97 جامع البيان للطبري،ج**2**، ص**511**.. الناسخ والمنسوخ للسدوسي ص**49**.

هذا العمل التزويري من الكهنوت، هو الكفر بعينه ورجله، لا ما يصطلحون عليه. لذا لطالما كان المتدينون كفارا، وهل الكفر إلا تغطية الحقيقة. سيما إذا أنبتها القرآن وطمسها قارئه.

25

مما تحمله تلك المعرفة التقليدية ايضا زاوية تثبت على نفسها فكرة الفسخ دون الطلاق، كما تفضح الكهنوت في جهله، وفي تضاده الداخلي.. هذه الزاوية تكاد تكون الأهم في أدلة الفسخ، كونها زاوية عقلية وفي نفس الحين كونها ناشئة ومقررة في عين علم أصول الفقه التقليدي، سيما ان هذا العلم يعتبر الممثل العقلي لشرعية الفقه وأحكامه، ومنطق أسسه، وهو عينه لديهم من يمنح شرعية دينية للأحكام الفقهية.

يتفق أصول الفقه هذا على ان الزوجية حكم (وضعي لا تكليفي) حسب الاصطلاح. والحكم الوضعي في أصول الفقه يعني انه ليس (حلالا أو حراما) يحدده الفقيه اجتهادا، كما هو التكليفي ، وانما هو (صحة أو بطلان) لأي موضوع في اسمه وماهيته. اما ان يكون هو هو أو غيره، حسب صفاته الواقعية. أي اما انه موجود أو منتف، اما ان يكون مستحقا للاسم تبعا لصفاته، أو غير مستحق لفقدانه تلك الصفات، دون أي دخلٍ للفقيه أو أيا كان في تقرير ذلك الاستحقاق، وانما صفات الموضوع والشيء من تمنحه ذلك الاسم فحسب. أي طبيعة الأشياء في ذاتها وواقعها وحقيقتها من تحدد اسمها، حيث التسمية هنا هي الحكم الوضعي؛ مثلا زوجية أو لا.. أو بلغة اخرى- ينفعنا فيه التعبير الاصطلاحي لمنهج القيمة-

يمكن ان نعبر عن الحكم الوضعي بأنه (حكم وجود) وليس (حكم قيمة). أي مثل الحار والبارد، الأبيض والأخضر، طويل أو قصير، وليس مثل طيب وخبيث، حلال وحرام، ظالم وعادل، خائن أو وفي. أي انه أمر بيد الوجود وليس بيد آراءنا وقوانيننا. لذا قوانين الزوجية هي غير الزوجية نفسها كمفهوم وجود. وهو ماجعلنا نؤصل مسبقا للزواج عن الطبيعة وشكل المفردة فيها، قبل ان نحدد شكلها في العالم البشري.

ورغم إقرار تلك الحقيقة من الكهنوت، بان الزوجية عنوان وحكم وضعي ، ولكن الكاهن يقوم بغير ذلك في واقعه الفقهي، حيث اعتاد ان يعطي اسم الزواج للذين يحضرون معبده، حتى وان لم تتوفر صفاته بين الاثنين. وهنا كانت المشكلة، إذ عن ذلك ظهرت (الحلية الاعتباطية) في الزواج وخطيئتها الكبرى، كما اسلفنا، والتي عنها اجتمع الناس فوضى في زيجات مزيفة. إذ لا يمكن ان يسمى رجلا في الستين زوجا لفتاة في العشرين كما يفعل الكهنوت بكل شرعية لديه. لان عمله هذا كمن يريد ان يسمي الحار باردا والأسود ابيضا حسب رغبته.

ما يهم هو انه طالما انتهينا بان الزواج حكم وضعي بداهة بالاتفاق الفقهي، إذن فهو اما ان يكون زواجا حقيقيا(صحيحا) أو مزيفا (باطلا). حسب مواصفاته الذاتية التي تمثل ماهيته الوجودية وأهمها الانجذاب للآخر والسكن له نفسيا والوئام الوجودي بينهما. وبدون ذلك لا يُعد زواجا أصلا، ولا دخل للفقيه أو غيره، في اعتباره زواجا أو لا، ولا شرعية له في تعميد الاسم ومنحه كيفما كان، لأنه وضع وجودي لا يقبل شكلا آخر، حيث يقوم على مواصفات، بتوفرها يكون، ويكون اسمه. وبذهابها يذهب الاسم

تلقائيا، ويتلاشى عن وضعهما وحالهما، ويكون عنوانا آخر غير الزوجية. حينها لا يبقى حكما من أحكام الزوجية جاريا عليهما، طالما ان (الأحكام تتبع الأسماء) كما هي القاعدة، فيغدوا هنا الفراش زنا، والنفقة سرقة، وعدم الطلاق استعباد. إذ لهذا الأمر عينه في تلاشي الأسماء، ولأجل ذلك المنطق عينه في الحكم الوضعي، قرر هذا العلم مقولة وقاعدة (الأحكام تتبع الأسماء)، في بعض نجاحاته، وجعلها مسندا فقهيا مهما. فالأحكام التي ترافق الأشياء تترتب دائما على أسماءها. والمثال الأبرز فقهيا لهذه المقولة هو ان الخل حلال، فإذا تحول إلى خمر انقلبت الحلية إلى حرمة على هذا السائل، تبعا للاسم والموضوع الذي تحول له السائل[98]. أي (يتلاشى الحكم) تبعا لتلاشي الاسم. كما تلاشى الاسم تبعا لتلاشي الصفات.

---

98 ولكن هذه المقولة أيضاً مهمشة وتفتقد إلى وجودها الحقيقي في حركة التشريع، حيث اختصر وجودها مع العناوين التافهة الأثر حياتيا كما هو في قضية الخمر والخل، بينما لا نراها في القضايا الإنسانية المركزية في التشريع، كما هو عنوان الزواج، حيث يمكن ان تشكل محلا أساسا في حلول الكثير من إشكالاته وعقده الفقهية، لذلك لشدما كنت معجبا بهذه المقولة وقدر ظهورها، سيما انها تمثل كلية منهجية ترتبط بإشكالية الأسماء وجدل الحقيقة معها، وانتماءها أيضاً إلى آليات كلمتنا؛ (الحقيقة ليست بعيدة، الأسماء تبعدها)، في غربلة الحقيقة.. من جهة اخرى يمكن رؤية ما أنجزه بموازاة هذه المقولة المتصوف الكبير (النفري)، في كلمته؛(الأسماء حدود المعاني، والمعاني حدود الأحكام.)، متجاوزا بها هامشية الاولى مع التشريع الجزئي، ومنطلقا إلى زاوية فلسفية مع مسالة المعنى وربط الحكم به، بما لم تقله المقولة الفقهية، وهذا هو عادة انشغال النفري ومركزية فكره مع إشكالية الأسماء واللغة ضمن دائرة فلسفية.

ذلك التلاشي للزوجية هو ما نريد ان نصل إليه مع مقولة (الكون والفساد) في الزواج. إذ طالما ان هنالك اتفاقا في ان الزوجية حكم وضعي قائم في وجوده وعدمه على صفاته؛ هل يملك شروطه الذاتية أم لا، فسيكون حينها (الانفساخ) من لوازمه الحتمية والطبيعية إذا ما فُقِدت تلك الصفات التي تمثل جوهر الزواج، لان الفسخ يوازي (البطلان) دلاليا؛ انتفاء الشيء بانتفاء خصائصه وشروطه الوجودية.

هذه الميزة التي يمتلكها الفسخ لا يمتلكها الطلاق، لان هذا الأخير لا يرتبط بالشروط الزوجية وانما بالزوج وقراره. وهو الأمر الذي يبين خطأه ببداهة، ويبين الفارق القيمي بين المفهومين(الطلاق والفسخ).

حصة المرأة الخليجية هنا استدلالا لحقها في جماع غير زوجها، هي؛ بما انه ليس هنالك دخل للفقيه في بقاء وعدم بقاء الزواج، ولا دخل لغيره، وانما؛ (الصفات) التي يسمى على أساساها الزواج زواجا أو غيره، و(الشروط) التي قبلا بتا الطرفين زواجهما، والتي تحدد وجوده وعدمه، بقاءه وانفساخه، قيامه وبطلانه. إذن يكون حكمها هو ان زواجها انفسخ تلقائيا من يوم اخل بالشرط المركزي في شراكة الفراش[99].. لذا حينما هي تدرك ذلك، حينها لن يكون معها عبء ضمير إذا ما ارتبطت

99.. اما بعد يوم الإخلال بالشرط، فالأمر لا يتعلق بالحكم الوضعي في بطلان الزواج فحسب، وانما بالظلم الذي يرتكبه الزوج في استعباد تلك المرأة وإيلامها.

بآخر. لأنها ليست في ذمة زوج أمام الله. وانما فقط أمام البشرية وقوانينها المزيفة. وهذه لتذهب إلى الجحيم.

26

(من ظلم امرأة مهرها فهو عند الله زان)[100]. ما أروع هذا الحديث النبوي، حيث فيه كل الحقيقة الزوجية بين قضية الطلاق والفسخ. وعظمته هو انه قال الحقيقة باللغة وليس بالفكرة. قال نصا وترك لوازمه تتحدث بالفكرة والحكم والرأي والحقيقة.

(.. فهو عند الله زان). أي هي لم تعد زوجته أصلا.. هذه هي كل القصة.

تتلاشى الزوجية بمجرد الخروج على أي شرط في العقد(المهر هنا). وانه لم يعد زوجها بعد خذلان العقد والاتفاق، بدلالة انه سيتحول إلى زان. إذ لو كانت الزوجية باقية، لما وصف بأنه زان. وبالتالي تؤكد كلمة النبي هذه ان قاعدة فساد العقد بفساد الشرط تشمل الزواج، وان الفسخ هو الذي ينهي الزواج وليس الطلاق. فبمجرد ان يظلم المرأة زوجها في شي من العقد والشرط تنفسخ الزوجية بينهما، ويتحول الزوج إلى شخص غريب، يكون اقترابه منها زنا في زنا.. رغم ان المهر شرطا عرضيا ماديا، لا يشكل ضررا معتبرا غالبا. بل لطالما المرأة تتنازل عنه، فكيف

---

100. الفصول المهمة في أصول الأئمة - الحر العاملي، ج **2** ، ص **360**.. من لا يحضره الفقيه ابن بابويه ص**21**.. بحار الأنوار - العلامة المجلسي، ج **73** ، ص **362**.

الأمر إذا ما ترك الزوج شرطا ذاتيا ومركزيا، كما هي الحاجة الجنسية؟. إذ من باب الأولوية فقهيا وعقليا انه تنتفي الزوجية بينهما. وهنا أيضاً تنتصر تلك المرأة الخليجية في حريتها الجسدية مع آخر، لان زوجها لم يعد زوجا.

27

قصة تلك النبذتين ومعطياتها الفلسفية للزواج تتجاوز الأمر في الاجتماع والافتراق من كونها قضية (زوجين وقرارهما) إلى كونها قضية (زوجية ومفهومها) في تشكله وتلاشيه، في وجوده وعدمه، كون وفساد. بحيث لن يتوقف هذا المسار الانقلابي على الكهنوت في الزواج بنفي فكرة الطلاق وتحكيم الفسخ، وانما الأغرب هو ان الفسخ لن يكون بيد الزوجين، وانما بيد (مفهوم الزواج عينه، موجود أو منتف، لان وجوده وعدمه كمفهوم يقوم على تلك الماهية والصفات الذاتية له، وليس قرار الزوجين. إذ مع انفلات تلك الذاتيات وانتفاءها ينفسخ عين مفهوم الزواج ويتلاشى وجوده بينهما رغم عنهما، حتى وان أرادا البقاء سوية، فهما ليس بزوجين، كما يحصل مع اغلب الزيجات عادة، لقيامها على الخديعة. إذ كم من زوجين متفقان على البقاء سوية رغم انهما يتخذانه مصلحة أو لعبة أو تغطية لغاية ما. ولذلك أشكاله وصوره الكثيرة اجتماعيا.

اللغة التي تعبر عن عمق هذه المسألة هو ما ورد سلفا في تبرير حق المرأة الخليجية بالارتباط بغريب، وان لم يطلقها زوجها كهنوتيا، لأنه ببساطة لم يعد زوجا لها. حينها استدركنا عمق

الحقيقة بقولنا؛ ليس لأنه لم يعد (زوجا) وانما لأنه لم تعد هنالك (زوجية) أصلا. ولان الزوجية من تنفسخ وليس الزوج/ الرابطة وليس الشخص/ الحقيقة الزوجية وليس الحق الزوجي. وهو الأمر الذي أردنا له مقولة (الكون والفساد). لأنها مقولة فلسفية تتعامل مع ذاتية الأشياء في الوجود، وتشكل وجها لغويا لشعار الزوجية الأصل؛ فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان.

لذا لا يجوز لأحد التنازل عن وجود الانجذاب والسكن للآخر حين الزواج، لأنها صفة ذاتية و شرط مركزي للزوجية، وبدونهما لا يمكن ان يسمى زواجا أصلا. وكذا الأمر إذا انقلبت الرابطة إلى نفرة بعد حين. القصة هو انه لا يجوز البقاء مع المزيف، وان الخطوة الاولى للتحرر هو فسخ العلاقة مع المزيف مع كل شي في الحياة، حتى ولو كان إلها. حيث هنا كل الإشكالية في الحياة بين الوجود الأصيل والمزيف، وتيه الناس في الثاني كما هو عادة الهم (الكيركجاردي)، والعظمة الأهم فيه.

لذا ما يتردد كثيرا في الأدبيات الإسلامية مع الدعاة عن تلك المرأة الحسناء ذات الزوج الدميم, في انها قالت له: (كلانا سيدخل الجنة؛ أنا بصبري على دمامتك, وأنت بشكرك الله على جمالي). ما هي إلا مواربة لغوية من الدعاة مع مفهومي(الصبر والشكر) بإقحامهما في الزاوية الدينية، وما هي إلا تسخيف لحقيقة وجودية وقلبها إلى جهة الغيب قهرا، رغم انها قضية وجودية واضحة حقوقيا ونفسيا في خطيئتها، لجهة انها إسعاد للرجل على حساب المرأة وألمها وعنائها النفسي من نفرته، وانها مسألة إيذاء وظلم وليس صبرا. وبالتالي فلا يراها النبي قيمة (دينية)، وانما فعلة (دنية) بكل معنى الكلمة. لذا لا يمكن تسمية فعلها ذلك صبرا وفعله

شكرا، وانما فعلها خضوعا وفعله استغلالا. بل استعبادا، إذ من المستحيل انها قبلت به لو لا ان هنالك قيود وظروف فرضت عليها الخضوع.

الصبر في القيم الدينية الحقيقية يكون على المكروه وليس على القبيح، على الخسارة وليس على الكذب. وهذه المرأة تعيش حالة كذب لا صبر، حالة ارتباط مع المزيف، إذ لا يمكن ان يسمى زوجها بالبداهة، لأنها على نفرة منه، ولا تطيقه أصلا، ومن العار معرفيا وقيميا ودينيا ولغويا ان تسمى زوجة. لذا فهي في موقف الخطيئة ببقاءها معه وليس في موقف الصبر، الامر الذي يوجب عليها الانفصال عنه. وهو ما وجهه النبي فيما سمي لاحقاً في الاصطلاح الفقهي وبقاياه باسم (الرخصة والعزيمة) في الأحكام. إذ أحكام العزيمة لا خيار فيها، كما هي أحكام الرخصة. فمن كان عليه ضرر في صوم رمضان مثلا لمرض أو ما شاكل, يحرم عليه الصوم وليس لا يجب عليه, فان صام فقد أذنب. وهذه المرأة الحسناء لا يجوز لها البقاء زوجة, وليس فقط انه لا يجب عليها، لأنها مسالة حاكمية الأشياء وليس حاكمية الحلال والحرام.

الدعاة يخدعونها بأنه لابد ان تقبل بقدرها وان الصبر عليه هو من يمنحها الجنة، كما هي السيرة التاريخية الاستعبادية والاخضاعية للشعوب من قبل الكهنوت، وانتفاع الملوك والطغاة بهم، سيما حرمة الخروج عليهم وعلى ظلمهم بعنوان الصبر اغلب الاحيان.. أفضل ما يُجابه هذه الخدعة الكهنوتية مع تلك الزوجة في زيف الصبر ، هو ما كان على لسان وردة الهاني مع الأرواح المتمردة لجبران؛ (مشيئة السماء ليس بان اقطع جناحي بيدي وارتمي على الرماد حاجبة راسي بساعدي قائلة هذا نصيبي من

الحياة. ان السماء لا تريد ان اصرف العمر متوجعة في الليالي قائلة متى يأتي الفجر. ان السماء لا تريد ان يكون الإنسان تعسا، لأنها وضعت في أعماقه الميل إلى السعادة لأنه بسعادة الإنسان يتمجد الله)، وان(السجين المظلوم الذي يستطيع ان يهد جدران سجنه ولا يفعل يكون جبانا.) كما قال في الأجنحة المتكسرة.

هذه المرأة الحسناء تتفق كل العلوم النفسية وكل الوقائع والصور المشابهة على اختناقها وعنائها. كما ليس مشكلتها انها؛ محال ان تحقق معنى أو وجودا بذلك الزواج. مشكلتها انها لا تستطيع ان تمنح زوجها نفسه وجودا وسعادة. كما انها لابد ان تتجاوز على الواقع الخانق مع زوجها بشكل وآخر، لتجد متنفسها هنا وهناك, ولو في خيالاتها. تمرد داخلي يسيطر عليها حتى وان كانت ترفضه في وعيها.. بكل الأحوال انها في كذبة قاسية. وفي هذا المثال تكون العدمية، مع عدم جدوى الأشياء حين كذبها، لذا لم يكن دربنا في الهجوم على الزوجية الكهنوتية والعرفية، إلا لأننا نراها عدمية.

28

قاعدة أوفوا بالعقود والمسلمون عند شروطهم يقومان على اس(الحرية الوجودية)؛ الإنسان مخير في نوع وجوده، وارتباطاته وعلاقاته، ومعاملاته وعقوده. وهو عين الاس الذي أفرزته قاعدة السلطنة سلفا. ولكن هذين القاعدتين يتضمنان ويخبران أيضاً عن

الاس لزوما، لأنهما أصلا يعودان إليه، وإلا لن يكونا، فالإنسان ان لم يملك حريته وإرادته، لن يملك شرطه- سالبة بانتفاء الموضوع، كما يقول المناطقة- والاهم في ذلك هو ان الفرد دون (حرية) في الشرط لا يعتبر تشارطه (عقدا). إذ حينها لا منطق لفكرة الوفاء بالعقد، سواء في بدايته أو في نهايته[101].. والفتاة بدون حرية في قرارها لا يمكن اعتبار ما يكون بينها وبين آخر رسميا هو عقد أو زواج. وهذا ما تتولى تأكيده أخبار (رد النكاح) كما تسمى، والتي تمثل كثرة في روايتها وفي تعددها. وهي الأهم في النص الخبري لإسكات الكهنوت ومعرفته المغايرة. منها ما رواه ابن عباس؛ (ان جارية جاءت النبي وقالت له ان أبي زوجني من ابن أخ له، وأنا له كارهة، فقال النبي أجيزي ما صنع أبوك، فقالت لا رغبة لي فيما صنع أبي. فقال النبي؛ اذهبي وانكحي من شئت)[102].. (خنساء بنت جذام انكحها أبوها وهي كارهة فاتت النبي فذكرت ذلك فرد نكاحها، فتزوجها أبو لبابة)[103]. وهذه الحادثة الأخيرة مع خنساء تعتبر من مشهورات التراث، ومعروفة في أكثر تفاصيلها..

هذه الأحاديث تثبت ان الانفساخ ذاتي تلقائي سيما في وضوحه مع الحديث الأول، حينما قال لها النبي(... اذهبي وانكحي من شئت)، أي انه لم يكن هنالك عقد أصلا، طالما انه حصل بدون إرادتها.. كما ان تلك الأخبار النبوية تخبر بكل وضوح، انه لا

---

101 وبالتالي ان مقولة المسلمون عند شروطهم تنطق باس الحرية الوجودية مسبقا، وإلا تغدوا عبثية في حد ذاتها، وهو مالا يلائم قول الحكيم، كمنطق عقلاني عام. لذا لا حاجة أصلا إلى نص قاعدة السلطنة في تأسيس الحرية الوجودية..

102 فقه الإمام جعفر الصادق، ج**5**، ص**238**.

103 المهذب، باب ما يصح به النكاح، ج**2**، ص**426**. والام للشافعي ،ج**5**، ص**28**.. والمغني والشرح الكبير والحاوي.. وكثير من كتب التراث.

اعتبار لكلام الكاهن في إيقاعه العقد، وانه ليس (الكلام من يحلل ويحرم)، ولا إعلانه أو ظهوره في طقسه العائلي والكهني، لان النبي اعتبر التزويج السالف لاغيا. بل يتجاوز الأمر مسالة الانجذاب والنفرة في الانفساخ إلى الكفؤية وعدمها، فمن المشهور في المنظومة الفقهية انه إذا زوّج الولي ابنة له من غير كفء كان لها حق الفسخ[104]. فحق الإلغاء والفسخ هنا ليس نفرة، وانما عدم الكفؤية. والشريف المرتضى في الناصريات يتكلم عن ذلك بمقام البديهية التي يستند إليها[105].

من جهة اخرى، وكدليل آخر؛ الفقه التقليدي، كما نوهنا سابقا، قبل بمقولة الفسخ من الإسلام النبوي وسار بها مع زاوية البعد الجسدي وعيوبه. فاتفقوا على حق الفسخ- دون أي طلاق- للطرفين عند اكتشاف عيب جسدي بعد العقد لدى احدهما[106]. من قبيل؛ العنن (عدم انتشار العضو)، الجب (مقطوع العضو)، الخصاء (رض أو استلال البيضتين).. وكذا مع عيوب المرأة ؛ في الرتق (انسداد الفرج)، القرن (بروز شيء في الفرج)، العفل

---

104 تحرير الأحكام ، العلامة الحلي، ج**3**،ص**441**..ص**443**.

105 مسائل الناصريات - الشريف المرتضى - (ج **1** / ص **300**)

106 باستثناء الحنفية تجعل خيار الفسخ للمرأة دون الرجل .. ورغم خطاه ولكنها خطوة أكثر انتصارا للمرأة .. قبال القمع التاريخي ..

(لحم في القبل)، الإفضاء (اختلاط المسلكين/ مسلك البول والرحم)، البرص، الجذام، العمى..

جميع دواعي الفسخ تلك هي محض جسدية، بينما رُفِض الفسخ مع باقي الدواعي الحقوقية و الجمالية سيما الروحية في النفرة والانجذاب، رغم انها جوهرية في ماهية الزواج وقيمه الأساس، وأكثر ضررا على حاله. لذا، فما يقع من حكم (الفسخ) على البعد الأول (عيوب الجسد) يقع وبأولوية على البعد الثاني (عيوب القلب).

وهذا الامر من سطحيات الكهنوت ايضا، فالدواعي الروحية تؤثر على المجال الجسدي نفسه، وترتبط أكثر بغاياته. كما هو الأمر مع ألاس الوجودي الأكبر مع مفهوم (السكن) في وجهه القرآني، والذي يمثل الحكمة الوجودية الأهم التي كان القران بالغا، سيما بحمولتها الوجودية لأس وصال المعنى في الزواج. كما انه مفهوم يتجه إلى البعد الروحي والمادي على السواء. بل ان البعد الجسدي مهما بلغ جمال طرفيه لن يبلغ لذته ووجوده دون وجود بعد روحي متبادل، أو تداخل روحي/ سكن.. وهو ما يمكن ان تبينه بقوة أيضاً قصة زينب بنت جحش وزيد بن حارثة في القصة المعروفة مع التراث النبوي والتي تملك أكثر من دلالة وزاوية في إشكاليات الزواج وفلسفته. فزيد بن حارثه كان كاملا في جسده[107] ، كما كانت زينب بنت جحش بالغة الجمال، ولكن لأنها لم تستطع ان تسكن إليه روحيا، لم تستطع ان تسكن إليه جسديا. والانكى ان

---

107 لذا لم تكن القصة من أسباب النزول في حكم الخلع القائم على دمامة في الوجه أو أي نقص جمالي حاد.

زيد عينه لم يستطع الاستمتاع بجمالها وجسدها، لأنها وان كانت له بجسدها، ولكنها لم تكن له بروحها. وجسد دون روح لا طعم فيه. لهذا كان عليهما ان يفترقا بقناعة القرآن للحادثة ورعايته لفلسفتها. وهو أهم دليل إلزامي للفقه التقليدي يثبت ان البعدين الروحي والجسدي متساويين في الضرر، بدلالة هذه الحادثة التي أحاط بكل خطاها النبي مع زيد وزينب. وبالتالي لا يمكن قبول الفسخ في البعد الجسدي فقط كما يرى الكهنوت، دون البعد الروحي.

مفهوم(السكن) مفهوم وجودي بامتياز، ينفتح في دلالته، على أجواء وجودية للذات في كل أبعادها الجسدية والروحية على حد سواء. فالجسد يحتاج وجوديا ان يسكن في جسد غيره، كما ان الروح تحتاج دائما ان تسكن في روح أخرى. لذا لا علاقة لمفهوم السكن قرآنيا بمسالة البيت والدار إلا الاستعارة الفلسفية عن المنحة النفسية للبيت.. السكن قرآنيا للرجل وللمرأة هو في جسديهما وروحيهما على حد سواء لأثرهما الوجودي المتداخل. علما، ان عمق هذا المفهوم وحق دلالته لا تؤخذ كما هو عادة من آية الزواج؛{وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوَاْ إِلَيْهَا[108]..)- سيما ان كلمة (لتسكنوا) هنا استهلكت واستقرت على تداولها العرفي السطحي- وانما تؤخذ من آية مفارقة وبعيدة عن موضوع الزواج، ولكنها تحمل مفهوم السكن في إطلاقه الوجودي. وهي آية..{وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ..}.. وكأن هنالك قربى لغوية

108 هنا الضمير في (إليها) في الآية لا يشير إلى الزوجة. كما لا يشير إلى الزوج.. اعتقد انه يشير إلى الزوجية، بمنحتها النفسية.

ووجودية بين الصلاة والسكن.. وهو ما يوجه مفهوم العروج في معطيات الزواج الحقيقي، وانه مفهوم لازم له..

.. هذا التساكن الروحي والجسدي هو الموازي الطبيعي والفلسفي لوحدة الوجود معنا في شكلها الوجودي؛ ان يسكن أحدهما (في) الآخر وليس (معه) ، كما هو لدى العرف وكهنوته، في دلالته الباردة؛ الوجود مع الآخر مكانيا، وليس فيه؛ الذات داخل الذات[109].. وقريبا من هذا تسير آية (هن لباس لكم وانتم لباس لهن). إذن كأنها تتكلم عن؛ الذات داخل الذات. وليس الذات مع الذات. كما يراه التفسير التقليدي، بسبب سيطرة أس (التقوى) المزيفة على مناهجه. ليكون تفسير الآية بان المرأة تستر الرجل في الآية وهو يسترها.

30

مما يستدعي التوقف في عقدية الزواج دون غيره من العقود، نكته أخرى يحملها الموروث؛ هي ان هنالك حق في الفسخ - يأخذ مصطلح (خيار الفسخ) – مع الأشياء المادية في البيع والشراء وعموم العوضيات، باستثناء الزواج. هذا الخيار لا يعتمد على الشروط المتعاقد عليها، وانما لرغبة ذاتية ومزاج في ترك العقد.. فترة هذا الخيار تكون محصورة بمجلس العقد عادة(البيع مثلا)،

---

109 السكن بمنطق (فيه) هو دلالة روحية مطلقة للجسد والروح، بينما بمنطق (معه) لا يمنح إلا الملل. لذا فهو مفهوم يكاد يرقى على مفهوم الفناء في العشق .

لذا يسمى بخيار المجلس، بحيث متى ما خرج المتعاقدان أو احدهما من المجلس ينتفي هذا الخيار. بينما في الزواج، لا يوجد خيار فسخ في المجلس أصلا، وانما على الطريقة الكنسية عادة؛ من شاء فليتحدث الآن أو ليصمت إلى الأبد. أي بمجرد ان يقام العقد انتهى الحق.

هذا ما تتميز به باقي العقود عن الزواج. ولكن الزواج بدوره له ميزة أكثر من مهمة لا تتوفر في باقي العقود، ميزة تمثل بدورها نكته الاس الفلسفي في الزواج. وهو الأمر الذي جعلنا نأتيها لتأكيد الفسخ الذاتي أيضاً.. هذه الميزة؛ هي ان العقود عموما ليس فيها مدخليه لمفهوم (الكره) في الفسخ، طالما انه مستوفي الشروط. بينما في الزواج اعتُبِرَ الكره مبررا للفسخ، بل المبرر الحصري في الفسخ خارج أزمات الشروط؛ أي حتى وان كانت جميع الشروط بخير.

نكتة ذلك، هو ان العقد في الزواج مرتبط بتبادل (نفوس) وليس (أشياء). وان هذا التبادل في غاياته وفي عين ماهيته، يقوم فيه (وصال المعنى) على (وصال الحب)، بينما وصال المعنى مع الأشياء يقوم على وصال (الحاجة) والكفاءة. فانا إن كرهت المنزل الذي اشتريته، لن يكون ذلك مبررا لي في إرجاع مالي ، وفض العقد. بينما مع الزواج ان كرهت طرف العقد جاز لي ذلك. وهو ما يشير بقوة الى ان فعالية الزواج تقوم أصلا على (جماع القلب) وليس على (جماع الجسد)، لان الكره إشكالية قلب لا جسد. وبالتالي ما يريده هذا الوجه النبوي هو ان قضية القلب تملك مدخلا أساسيا في الزواج دون باقي العقود. وهو الأمر الذي نجده مع النبي في سَيره مع مفهوم (الخلع) القائم على الكره من

طرف، أو(المبارة) القائم على الكره من الطرفين. ولكنه أيضاً اخذ حصته من الضياع في هذه الوجهة الفلسفية السالفة، وبقي باسمه ودلالته الجاهلية، بينما النبي كان قد منحه دلالات ومحددات مغايرة تماما. فمفردة الخلع كانت تنتمي إلى منطق ان المرأة ملكية خاصة للرجل. فالعبد لا تكون حريته إلا بشكلين؛ إما طلاقا من السيد رحمة منه، أو انتزاع النفس منه بمال، حينما يشري العبد نفسه، وهو أمر معروف في العبوديات القديمة. والخلع هو من النوع الثاني (شراءُ حرية) رغم انها لا تشترى أصلا. ويكفي هذا في خطيئة الحكم الكهنوتي ما وراء النبي. وهو ما يؤكد أكثر بان الزوجة كانت ملكية عبودية، باعتبار ان الطلاق والخلع كلاهما كانتا صفة عبودية، سيما بتأكد وجودهما من أقدم العصور، كما هو النص السومري؛ (مادمت قد كرهتك وأحببت رجلا آخر غيرك فاني أتركك بوصفك زوجا. ولسوف أعطيك مكيالا فوق مكيال المهر). وهو عين الحكم الكهنوتي بتمامه وأحلامه. إذ ان الخلع هو العنوان الوحيد الذي يجوز به للزوج ان يأخذ من الزوجة أكثر من المهر. ولكن الأجمل هنا هو ان السومريين أوعى وأكثر وجودية من الفقهاء، لان النص يرى المبرر في الخلع هو حب الزوجة لشخص آخر غير الزوج. بينما الفقه لا يقبل بذلك وانما كره للزوج يتعلق بدمامة الوجه أو أمر مشابه. بينما يجعله النبي حقا طبيعيا من حقوق المرأة إذا ما كانت صادقة في كرهها وحرجها في ذاتها بعيدا عن أي سبب منطقي- فللقلب أسبابه التي لا يعرفها العقل. كما هي كوة باسكال الأهم- إذ على هذا الأساس اضطر النبي إلى ان يطلب أخيرا من زيد ابن حارثة ان يسرح زينب بنت جحش. رغم ان المشكلة كما لم تكن في أخلاقه

ومعشره، كذلك لم تكن في شكله كما يلزم بها الفقهاء في حق الخلع.

إذن الخلع هو علامة كبرى لحكمة كلية ومركزية في الزواج، لاعتماده على منطق القلب (حبا وكرها) في الانفصال..علامة تؤكد ان أس الزواج هو جماع القلب وسكنه، وليس سكن الجسد وجماعه، وان عقد الزواج يقوم اجتماع القلب وليس على اجتماع المعبد. اما مع الكهنوت فيتواجد الخلع كحكم جزئي و هامشي في الفقه التقليدي، بسب أزمة انتزاع الكليات في الفكر الإسلامي، وبسبب الخوف من الانفتاح على فلسفته في تغيير بنيه الزواج العربي.

في هذا الصدد حادثتين تنقلهما امهات الكتب[110] طلب النبي في الحادثتين من الازواج ان يفترقا، إحداهما صاحبتها اخت عبد الله ابن ابي،أتت للنبي رافضة ارتباطها برجل لكرهها إياه فحسب، دون أي شكوى من قيمه وأخلاقه؛ (إني رفعت جانب الخباء فرأيته اقبل في عدة، فإذا هو أشدهم سوادا، وأقصرهم قامة وأقبحهم وجها).. والثانية يحفظ التاريخ اسمها؛ حبيبة بنت سهل وزوجها ثابت بن قيس بن شماس، وكلمتها للنبي هي ؛ (ما اعيب عليه في خلق ولا دين، ولكني لا أطيقه بغضا، واكره الكفر في الإسلام.. وفي تعبير ثاني؛ لولا مخافة الله ، إذا دخل على ، لبصقت في وجهه). وفي كليهما فرّق النبي بينهم. وهو ما يشي بوجودية بالغة لهذا الشرع النبوي، لتجاوزه الشرط الحقوقي إلى الشرط النفسي. علما أن عين الفقه التقليدي يعترف و يتفق على ان الخلع يقوم قبل

---

110 سنن ابن ماجه، سنن أبي داوود، سنن النسائي، البيهقي، فتح الباري، أسد الغابة، الإصابة .. وعشرات الكتب غيرها..

كل شيء على مفهوم الكره/ البعد النفسي. ولا مدخلية لطيبة وكرم الزوج في معشره/ البعد الحقوقي.

والاهم في ذلك هو ان النبي لم يتحدث في الحادثتين عن كلمة خلع، وإنما كان يقول للزوج المكروه؛ (فارقها) وترد عليك حديقتك[111]/ مهرك، كما هو في لواحق الحادثتين السالفتين. ولكن الفقه هو الذي اعتبر الحادثتين تشريعا في الخلع، الذي كان للعرب قبل النبي ورسالته، لتشابه المبدأ النبوي ظاهريا مع ذلك الشكل الجاهلي في الخلع، والذي يقوم على مبادرة المرأة في انفصالها عن زوجها بمال. ولكن الأمر غير ذلك. فمن جهة، يبقى المفهوم سيئا ومنتميا في دلالته إلى ظاهرة الملكية في الزواج، لان (الخلع) كتسمية تحمل دلالة العناء في الخروج من الشيء وصعوبة الانفكاك عنه، وهو ما لا يناسب (الحرية الوجودية) مع النبي في كلمته(الناس مسلطون على أنفسهم)، التي يقيم عليها أصلا تشريع الخلع معه، أي حرية الافتراق عن الزوج، اما قضية دفع المال فهو حق طبيعي عوض الانفاقات التي رافقت تاسيس الزواج، إضافة الى الضرر، والنص القرآني واضح في ذلك، بل حتى الكافر يعطى حقه في ذلك رغم انه محارب للنبي؛{ فَلاَ تَرْجِعُوهُنّ إِلَى الْكُفّارِ لاَ هُنّ حِلّ لّهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلّونَ لَهُنّ (وَآتُوهُم مّآ أَنفَقُواْ) ... وَلاَ تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ (وَاسْأَلُواْ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُواْ مَآ أَنفَقُواْ) }. من جهة اخرى، كان الخلع أيام الجاهلية عبثيا لا يقوم على منطق كره حقيقي نفسي، حيث تطلب المرأة الخلع والفراق لغايات غير مبررة اما بركماتية أو مزاجية، أبرزها وعود رجل آخر بثروة أو جاه أو نزوة اخرى. وهذا ما عناه النبي بقوله؛ (أيما امرأة سألت زوجها الطلاق- الافتراق- من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة). لأنه أراد للخلع والافتراق ان يقوما على عين انتفاء أس (وصال المعنى).

---

111 وهنا تعطيه ماله لأنها صاحبة الانسحاب من العقد، بمنحه ثمن العقد، يضاف على ذلك عوض الإيذاء، وهو أمر نسبي.

لا نغفل هنا وجود زاوية تمثل دليلا للفسخ. وهو انه في حكم الخلع اتفق الفقه التقليدي عينه ان كلمة؛ (فاسختك) يجوز ان تكون بديلا عن (خالعتك). بل اعتبر ذلك الفقه بان هذه الكلمة صريحة لا كناية. واعتقد ان ذلك لم يكن إلا لان هنالك اثر للنبي اختفى أو اخفي كان ينقل طريقة النبي في الخلع على شاكلة الفسخ. وهو عين الأمر الذي جوزوه مع المبارة، والتي يكون الكره فيها من الطرفين.

لا ننسى أيضاً ان الفسخ يجري مع الملاعنة[112]، حين الشك بنسب المولود. إذ حكم الملاعنة بين الزوجين، هو انها تنتهي بالفسخ دون أي طلاق. وكذا لا ننسى جريانه مع الجارية العبدة إذا زوّجها مولاها ثم اعتقت، فلها خيار الفسخ أيضاً.

آية {... فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ.} أيضاً توجه منطق الانفصال بعيدا عن منطق الطلاق، حين

---

112 وهي حينما يرى الزوج ان الطفل الذي أنجبته زوجته لا يمكن ان يكون منه.. فإذا أراد نفيه عن نسبه فعليه ان يلاعن زوجته في صيغة فيها دعاء باللعنة.

هو يقول أربع مرات؛ اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما قلت، وهي تقول بنفس الرقم؛ لعنة الله علي ان كنت من الكاذبين.. وحينها تنفسخ الزوجية.

وصول الزواج إلى حالة تهدد القيم الإنسانية، لتمثل كلية معرفية ترتبط بالفسخ النفسي والحقوقي على حد سواء، وتمثل منطقا عاما في بقاء وفسخ العلاقة، بإحالته على(حدود الله). ولكن هذه الحدود أيضاً وقعت بمفهومها في أقبية الكهنوت، فنُزِعت وجوديتها، وتكهنت، لتضيع الآية بكاملها كما ضاعت الكثير من الآيات.

حدود الله هي ما(حدده) من المبادئ الانسانوية في الوجود، والتي تتحدد بحدود الانسانوي وحرمه، وليس تلك الأحكام الكهنوتية التعبدية الإلزامية في الحلال والحرام والجنة والنار، كما يصر الكهنوت. وإثبات هذا يكون مع الاية ذاتها في إرتباطها التاريخي. إذ ان الآية نزلت في تلك الحادثتين السالفتين أيام النبي في نساء الخلع، باتفاق الكهنوت، ومن جهة اخرى كانت تلك الحادثتين تتحدثان عن حياتين تتجهان في أزمتهما إلى خروج عن القيم الانسانوية بعد الدمار النفسي، سيما من جهة الزوجة في عدم اطاقتها زوجها. وفي ذلك تهديد كامل لقيم الوفاء وإسعاد الآخر، وهو تهديد لحدود الله في الزواج وغاياته، لان غايته في الزواج وماهيته وما رسمه له من حدود هو ان يكون وحدة خلق تتجه إلى وصال الجمال والمعنى والى تقدم الذات وسعادتها. هذه هي حدود الله في الزواج حدود وجودية محضة.. لذا قالت إحدى تينك المرأتين للنبي عن مشكلتها مع زوجها؛ (لا أطيقه بغضا، واكره الكفر في الإسلام..)، أو (أكرهه، ولكني اكره الكفر في الإسلام). أي اكره ان ارتكب خطيئة مع آخر لعدم اطاقتي زوجي. وسمت ذلك كفرا.. لذا فكلمة هذه المرأة جد وجودية، لأنها تُعرّف الكفر بأنه؛ الكفر بالقيم. وبالتالي تقوم بتأكيد حقيقة مفهوم الكفر في انه مفهوم وجودي لا لاهوتي، لان هذي المرأة لا تتكلم عن خشية الخروج على الإيمان بالنبي والرجوع إلى اللات والعزة، وإنما

خشية الخروج على قيم العفة، والرجوع إلى سجايا العهر. وببساطة هو ان مشكلتها هنا كانت مع زوجها في حياتهم الزوجية، وليس في معتقدهم الإسلامي. وفي هذا تبدوا هذه المرأة قالت مالم يقله سلفا اكبر متكلم وفيلسوف لاهوتي، وان علم الكلام الجديد لا يحمل مستوى العمق الذي قالته تلك المرأة.. لانها قالت الامر ايام الجذور البرية الاولى للذات البشرية قبل ان تغطيها ازقة التاريخ.. كل الاميين كانوا على ذلك.

المهم ان كلمة (.. واكره الكفر في الإسلام) تشرح عين كلمة (حدود الله) في الآية، وتؤكد أيضاً دلالتها الوجودية، بأنها القيم الانسانوية المطلوبة من الزواج وليس الدينية. علما ان الكثير من الكهنوت القديم قد اقر مع هذه الآية بمنطق في الانفصال يرى؛(ان وجوب الانفصال بين الزوجين معلق على عدم الوقوع في المعصية). لذا قالوا ان الأمر معلق بوصوله حدا تقول معه المرأة لزوجها مثلا؛ (لا أبر لك قسما ولأخرجن بغير إذنك ولاوطين فراشك غيرك ولا اغتسل لك من جنابة)[113]. وهو ما يكفي لإلزامهم بعكس ما يروه في أزمة تلك المرأة الخليجية، لأنها مهددة بالوقوع في المعصية. بل في عقيدتي هو انها ظلمت نفسها لأنها لم ترتكبها.. لم ترتكب مايسمونه معصية وخطيئة.

ما يهمنا أكثر هنا هو ان الآية لا تعلق الأمر في الانفصال على طلاق الزوج وقوله كلمتها، وإنما على طلاق القيم، ووصال القبح، وهو عينه وصال المعصية.. إذن حق الانفصال هنا مع الجمهورية يتجاوز مدارات اللبرالية الغربية، فالحرية هناك فائضة بفوضاها وليس بقيمها كما هي مع الجمهورية..

---

113 تفسير القمي، ج6، ص15.

32

مفهوم (الافتراق) هو المفهوم الذي توفر قبل مفهوم الانفساخ في تمثيل جمهورية النبي مع الزواج، لذا استخدمه النبي أحيانا. الفقهاء استخدموا الفسخ أكثر لان زمن الفقه هو زمن المصطلح، بينما النبي تعامل مع اللغة في دلالاتها البريئة والخالية من النحت المعرفي، لأنه كان مرتبطا بخطاب جماهيري لا نخبوي، لذا الحقيقة والأعماق والمثل التي يقولها لا يحيلها إلى علم له الزاماته الاصطلاحية وانما بطريقة الحكمة القديمة وصحرائها. لذا كلمة الافتراق هي البديل الطبيعي والأولي دلاليا لمثل النبي في تجاوز فكرة الطلاق وعبوديتها، ليجعل أمر الزواج فراق واجتماع ليس إلا. لا طلاق ولا ولاية ولا وصاية.

طُرِح مفهوم (الافتراق) في كثير من زوايا الزواج، مع عين الكهنوت، ومن عين رجالاته الأوائل[114]، وأخذ بابا فقهيا باسم (حق التفريق)، متجها فيه العنوان إلى روح الفسخ بعيدا عن الطلاق وسلطته، وأحالوه في زوايا كثيرة على عناوين ترتبط بعين منطق الجمهورية في تعلق الزواج كاملا، وجودا وعدما(اجتماعا وافتراقا) على شروطه، سواء الذاتية أو

114 استعاد المتصوفة هذا المفهوم عن صفات المرأة المتصوفة، ترى ان المتصوفة المتزوجة ان حبسها زوجها طلبت الفرقة إلى من تلبس منه المرقعة.

الإضافية[115]. فالتراث يورد مثلا ان مالك والشافعي وابن حنبل أجازوا تفريق المرأة عن زوجها مع عدم (الإنفاق) باعتباره شرطا ضمنيا في العقد. بل أجاز البعض ذلك التفريق مع إضرار الزواج مطلقا. وهو ما ينتمي إلى حاضنة ما أسلفناه من نتائج قاعدة لا ضرر على الزواج، بان العقد والزواج يكون باطلا إذا استلزم ضررا. أيضاً، رأى البعض ان (غياب) الزوج يجيز للمرأة حق الفرقة، حتى مع العذر. بل ان بعضهم جعل للزوجة طلب التفريق إذا كان الزوج محبوسا لثلاث سنوات[116].

القران أيضاً في نصه {وَلَن تَسْتَطِيعُوَاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُواْ كُلّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتّقُواْ فَإِنّ اللّهَ كَانَ غَفُوراً رّحِيماً}(129) {وَإِن يَتَفَرّقَا يُغْنِ اللّهُ كُلاّ مّن سَعَتِهِ وَكَانَ اللّهُ وَاسِعاً حَكِيماً}.. تحدث بالية الأسماء في جذورها الاولى المرتبطة بالحقيقة الاسمية البعيدة عن تداولات المجتمع وتسمياته فاستخدم (وان يتفرقا)، ولم يقل (وان يطلق). والاهم هو انه قالها بصيغة (يتفرّقا) وليس (يفترقا). وفي ذلك مقصدا آخر، فصيغة افترقا فيها خصام، بينما تفرقا خالية منه، وإنما انفصال

---

[115] **مع هذا لم يستطيعوا ان يتنازلوا عن الحاجة لكلمة طالق من الرجل في شرعية الفراق والانفصال، فظمّنوها بشكل وآخر.**

116 بينما لدى آخرين ان الغائب والمجهول ان عرف مكانه اختفاءه لا يحل بالاتفاق زواج زوجته. مالك كان جميلا في ذلك حيث رأى كفاية ان تتربص أربع سنوات ثم تعتد منه،الامامية لا يجوز بأي حال حتى تعلم وفاته أو اختفاءه نهائيا، شرط النفقة ومع عدمها فأربع سنوات.

فحسب. ولكن هيهات لطالما كان الانفصال افتراقا. وهو ماجعلنا نقول بالافتراق أزاء الطلاق.

فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان.. ابن عربي

33

المؤكد والمريح معرفيا هو ان جميع هذه الآفاق الفقهية السالفة والمنتزعة من قمع اللاهوت وتيهه تلتقي عناقا في معرفيتها وبقوة مع الاس الذي قام عليه الحل الوجودي مطلقا؛(وصال المعنى)، كما سلف فارضا نفسه في كل مسارات الحل، والذي يرى ان المبدأ الأصل لفكرة الوجود والشعور به حيا حقيقيا، تقوم على ذلك الوصال وتحقيقه، وان تحقيق الوجود يكون بتحقيق ذلك الوصال.

فكما ظهر ان الزواج واسه يقوم على اس (وصال المعنى)، يظهر ان الفراق- لن نستخدم كلمة طلاق- يقوم على (فراق المعنى)؛ انهياره وارتفاعه عن اجتماع الزوجين، حيث يتحول إلى اجتماع مزيف وعدمي بلا جدوى، وحينها سيكون بقاءهما سوية تعديا على الزوجية نفسها. هذي المتقابلة في ماهية الزواج، لا يعبر عن فلسفتها بوضوح - كما أسلفنا- إلا النص المدلل في الحل الوجودي للدين؛ (فاجتمعنا لمعان وافترقنا المعان). علما ان مجراها مع ابن عربي مفارق لمجراها هنا. والجميل ان هذه الكلمة التي تحكم منطق الزواج هنا، هي عين الكلمة التي انتزعت عنها نظرية وصال المعنى، كمركز لكل حركة الحل الوجودي للدين. وهو ما يؤكد انسجام منظومة الحل الوجودي مع بعضه.

(فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان) التي تحكم فلسفة الزواج والانفصال, تفضح وجوديا وقيميا كذبة المعبد وأسسه، الذي لا ضير معه ان يزوج ويطلق على أساس (فاجتمعنا لمال وافترقنا لمال) أو (فاجتمعنا لجسد وافترقنا لجسد). ففي شريعة الجمهورية يحل (وصال الجسد) بـ(وصال المعنى) وظهوره. اما مع الكاهن فـ(وصال الجسد) يحل بـ(وصال المعبد)

وحضوره، سواء حظر المعنى أم لم يحظر.. الوصال الأول مع المعنى الذي تؤديه الزوجية الحقيقية في صدقها وسكنها وعطاءاتها القلبية والجسدية التي تخلق شعورا أجمل وحيّا للوجود، بينما الوصال المعبدي لا أهمية فيه لمبادلات القلب في وده وعشقه، ولا خجل من مبادلات المال واتفاقاته بين الأهل. الأول لقاء مع الحب في القلب، والثاني لقاء مع الكاهن في المعبد. وبالتالي فـ(المعنى) في وجوده وعدمه بين الاثنين من يحلل ويحرم. وليس إقرار رجل الدين ومباركته.

مثلما ان الزواج حق متساوي في حرية خياره بين الطرفين لالتقاط المعنى ووصاله، فكذا الطلاق حق متساوي بين الرجل والمرأة حين انهيار ذلك المعنى ووصاله. ولكن هنا (الطلاق) سيجد (الافتراق) بديله في الدلالة. لان مفردة الطلاق تشير إلى ان الزواج ملكية رجل، وليست شراكة معنى. ولان الفراق يقع بالازاء مع كلمة اجتماع حين الزواج لتتم لغوية منطق(فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان).

في المستوى الثاني من الكلام، يتحول الأمر إلى مفردة (الفسخ)، لسيرتها اللغوية في التعبير عن انهيار الاتفاق والشراكة ذاتيا[117]، كونه انهيار لا يحتاج إلى إيقاع وقرار من احد الطرفين، وانما يقع ذاتيا بمجرد ان يفقد الوصال (للمعنى) وجوده مع هذا الزواج ، وحينها ينتفي مفهوم الزوجية تلقائيا بين الاثنين بمجرد انتفاء المعنى؛ ما جمعهما يفرقهما/ فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان. ولا وجود لهذا الزواج طالما انه لا يؤدي معنى. أي لا يملك هذا

117 ولان الفسخ مفردة وجودية مدنية وليس معبدية كما هو الطلاق، طالما ان الزواج بعد وجودي وليس لاهوتي.

الثنائي حق هذا المفهوم ولا صفته ولا تسميته ولا صلاحياته، لأنه معلق بتلك المعاني التي فقدها الطرفان غزاء بعضهما، وليس بكلمة الرجل؛ انتِ طالق.. كما يحصر الكهنوت الأمر بذلك. لذا لطالما أجد الكهنوت سطحيا بهذه الشاكلة التي تمثل اهم صفة لمعارفه.. إذ من تفاهات المعرفة الدينية هو ان الكهنوت يجعل كلمة (طالق) بحد ذاتها تفصل العلاقة الزوجية بمجرد تلفظها من الرجل، رغم انها مفرد تعبيرية لا غير.عرب الجاهلية كانوا أفضل وأعمق وأقرب إلى معرفيا في هذا الأمر، لأنهم يفتحون وسعا لأي كلمة تعطي دلالة الانفصال، فيستخدمون أكثر من مفردة وكلها تفي بذلك، وليس بالضرورة كلمة الطلاق وحرفيتها، فهم يقولون أحيانا في مراد الطلاق: اذْهَبي فلا أَنْدَهُ سَرْبَكِ، أي لا أردُّ إبلك، لتذهب حيث شاءت، أو حبلكي على غاربك، أو أنتي خليه، أو استفلحي بأمرك. بأخذهم عباراتهم فقط لإعلام الزوجة بحريتها لا غير، فالأمر يتعلق بقرار وحال طبيعي في الانفصال، وليس بكلمة.. السطحية الكهنوتية تلك تتكرر مع صيغة عقد الزواج؛(زوجتك نفسي وقبلت التزويج).. وفي هذا نقول ان النبي لم يتزوج زواجا معبديا وانما ما اسميه زواجا بريا طبيعيا. وانه وباقي القدامى لا ينتمي إلى الكهنوت في زواجه.

عموما يحتم المنطق السالف رؤية ابعد للمسألة؛ وهو ان الافتراق/الطلاق ليس بيد الرجل ولا المرأة، وانما بيد المعنى نفسه، في وجوده وعدمه، بحيث لا يحق للرجل والمرأة البقاء سوية إذا لم يحققا معنى في وصالهما، ولا شرعية لوصال الجسد طالما لا وجود لوصال المعنى.. وهذه قمة اليوتوبيا. لذا لتلك المرأة الخليجية الحق في الارتباط بآخر جسديا، طالما ان زوجها يمنع طلاقها الكهنوتي. ومدعاة ذلك في الفقه الوجودي قبل كل شيء،

هو ان ذلك الرجل لم يعد زوجا لتلك المرأة أصلا، بعد نكثه للشرط الجسدي في العقد، وبعد ان أسرفنا في أدلة ان الزواج ينفسخ تلقائيا بمجرد إخلال احد الطرفين بحيثيات العقد وشروطه الضمنية والصريحة. وانه لا طلاق هناك أصلا بين المرأة والرجل، باعتباره اكبر خطيئة تاريخية أسستها العبودية الاولى وتلقفتها العبودية الكهنوتية وجعلتها اكبر كذبة على النبي ودينه. علما ان الكهنوت ابن عم حميم للعبودية باعتباره يقيم منظومته مع الله على علاقة (السيد والعبد)، تماما كما هي العبودية.

كما انه آية (.. فان خفتم إلا تعدلوا فواحدة) تكفي لجعل زواج الخليجية مفسوخا. إذ يعتبر العدل الجسدي أمرا مؤكد في الآية وبرؤية الكهنوت عينه، الاختلاف فقط على العدل القلبي. والزوج الخليجي هنا لم يُقم العدل الجسدي بينها وبين الزوجة الثانية، كما أسلفنا في قصتها كزوجة ثانية. علما ان العدل في الآية هو عدل وجودي/ روحي وجسدي في نفس الحين. وليس جسديا فحسب، كما يحرز الكهنوت.

من جهة اخرى؛ أليس عدم الجماع بحكم المجبوب في واقع الفعالية، فكلاهما يحملان نفس الحال. لذا الفسخ الذي يلحق المجبوب، هو عينه يلحق من لا يجامع أصلا. بل بعض الفقهاء يصرون بالفسخ على العنين ولا يجيزون منحه شهرا للعلاج، فكيف باثني عشر سنة، كما هو حال هذه الخليجية.

الايلاء أيضاً يثبت حق الخليجية. وهو الحلف بعدم مجامعة الزوجة. فهنا حكم الزوج أما ان يعود لفراش زوجته أو يفسخ بعد أربعة أشهر يُنتظر بها الزوج. ورغم ان هذا الحكم يكون إلى جانب الخليجية ولكنه أيضاً حكم اقل عدلا من الحقيقة. إذ مع

حاكمية الفسخ، لا حاجة لانتظاره طلاق الزوج، وانما بمجرد ان يمتنع عن الجماع فحينها قد فُسِخَ الزواج تلقائيا، لأنه خرج عن شرط وعهد ذاتي..

يجري الدليل أيضاً مع زاوية اخرى. فالفقهاء لا زنا لديهم مع مجنون أو جاهل أو (مكره) أو سكران. وهذه المرأة أيضاً مكرهة على ان تجري في سبيل آخر مع غير زوجها الكهنوتي. إذ لا فرق بين المكرهة بالقوة والمكرهة بالغريزة. سيما ان حديث الرفع السالف يوازي في المعذرية بين الإكراه وعدم الاطاقة.

ولكن طالما ان هذه المرأة مقيدة بعرف وكهنوت يمنع هذا المنطق التحرري الوجودي إذن فهي مقيدة بشخص يسميه العرف والكهنوت زوجها، وأي خروج عليه يسمى كبيرة وخطيئة وعارا، لذا يكون لها حق السرية في ارتباطها بآخر. وعين هذا الحق في السرية ينبع من قاعدة (العرف) الفقهية تلازما مع قاعدة الحرج، لان إفضاح أمرها يسبب لها إحراجا معتبرا. وكذا تلازما مع قاعدة وجوب دفع الضرر، لان دفع هذا الضرر الجسدي بجماع مع آخر لا يمكن إلا سرا. إذ لا خيار لها بغيره ، بل تجب تلك السرية طالما انحصر دف الضرر به.

معبد التمرد

عجيب هذا العشق انه ليس كافرا.. الرومي

ولقد لامني الحكيم وطردني لأني لم اسلك إليك الدرب الضيق..
طاغور

1

الكثير من الفنون تاريخيا كانت تثير موضوع الرجل والمرأة- سيما في مفهوم (الزوجية)- كظلامة تاريخية تورطت بها الأديان والأعراف في اغتيال المفهوم وصلبه، وبزواية وجودية تبنتها عادة اتجاهات انسانوية، أدبية وفنية وثورية، مادية ودينية ، تمرد رجالاتها على خدائع البشرية في قوانينها وتقاليدها وأديانها. ولم تقترب من الحقيقة إلا بالتمرد لا بالمعرفة أو بالفكر. لأنها بديهيات انسانوية، لذا معظم ذلك التمرد كان انسانويا لا أيديولوجيا، وجدانيا لا علميا، ولذا لم تقم به الفلاسفة بقدر ما قام به الادباء والأنبياء، سيما ان جميع تلك الاتجاهات المتمردة وفنونها التي تناولت الزوجية كانت مجبورة على ان تجد تناولها تراجيديا. إذ ان معظم الصور التي كانت عليها الزوجية تاريخيا هي مأساوية غالبا. وهو ما أكد كُبر الخطيئة الدينية وخطأها في تيه الزوجية، وانها نتاج بشري لا إلهي. مع ان الكنيسة والمسجد وأمثالهما من المعابد تصر على ان الزواج الكهنوتي وقوانينه هي تدوينة إلهية لا بشرية.

على عكس الغرب والآخر تمردا، لا وجود للشرق في تمرديات هذا الاتجاه، رغم ان ظلامة هذا المفهوم في الشرق تفوق في

تاريخها وصورها كل التواريخ. لان أعرافه بقت محكومة بالكهنوت أكثر من غيره، ولمخافته أيضاً. و من جهة اخرى، للذكورية الشرقية التي جعلت المرأة تمثل الدلالة الاولى لمفهوم الشرف والعرض في بنية الشرق.. تلك البنية التي أراد النبي تغييرها معه بأنساق في مسألة الجسد مفارقة للوعي البشري ومفهوم (الأخلاقي) معه، كما سيأتي.

2

الصور التاريخية للتراجيدية الزوجية لا يمكن حصرها في زاوية ما، ولكنها تؤب كلها إلى إشكاليات تمتلك عيون واحدة، أو كليات معرفية واحدة أساسها مفهوم (الزوجية) في وجوده وعدمه بين الجنسين، وعن فلسفته التي إن عُرفت عُرف كل شي، ولتكون هي المحدد والكلية الاولى التي توجه باقي إشكاليات الزواج وهمومه. لذا لتبدأ القضية من أعسر الوجوه عرفيا- كي لا يلوم الحكيم ولا يطرد- وأعسرها قلقا في الفكر الأخلاقي، وأكثرها عرضة لتهمة اللاخلاقية. ولكن عزاءها انها (مغامرة حقيقة). سيما انها هنا تدخل على مفهوم الزوجية كحقيقة مستقلة عن الكهنوت. وهي الخطوة الأهم؛ حيث فصل الزواج عن الكهنوت، والنضر إليه كموضوع وجودي محض مرتبط بالإنسان في قلبه لا في معبده.

3

امرأة متزوجة زواجا تقليديا، عشقت شخصا آخر وعشقها. مع هذه الحالة, لمن تكون الزوجة في منطق الجمال والحق، في منطق الدين والروح؛ (للحبيب أم للزوج)؟.. إنه تساؤل كفري من أول وهلة لدى الكهنوت. لا بأس فالحقيقة كافرة. هذه صفتها الاولى ، إما كافرة أو ساحرة..

هذه الصورة الوجودية القلقة أثارها الكثير من الادباء بعمق فلسفي لم يصله فيلسوف تقليدي قط، بل لم يتجه باتجاهه، وأثارها جون بول سارتر كإشكالية وجودية فلسفية نادرة, رغم ان أولئك الادباء أخذوها شأنها شان كل الإشكالات الحياتية معهم بلا ندرة ولا غرابة في قلق الحل الأخلاقي معها، ولكن الفلاسفة الرسميين لا يعترفون بالأدب كفلسفة حقيقة، رغم ان الادباء اولى بالفلسفة من (شغيلة الفلسفة) حسب مصطلح هيدكر. سيما ان الفلسفة فن أعماق لا مصطلحات، وأقيسة، والتي عينها من كانت حجابهم الأول. فلكل علم حجابه.

حل سارتر عقدة القصة، كإشكالية قلقة أخلاقيا، بوجودية فوضوية, وبمنطق بركماتي بعيدا عن أعماق الوجودية البكر في أسسها الكيركجاردية. حتى ان الوجودية تتيه مع هذا الحل وتأخذ تشوها قيميا ومعرفيا إلى أقصاه، حينما أراد الزوجة لعشيقها, بمفاضلة حسابية جافة عن أي قيمة جمالية أو أخلاقية، إذ يرى انه مع التحاقها بعشيقها نخسر شخصا واحدا في الوجود والذي هو الزوج بينما مع إلزامها بزوجها نخسر الثلاثة، على اعتبار ان الزوج عينه لن يستطيع ان يأخذ من زوجته ما لا تستطيع ان تمنحه إياه لان روحها وجسدها لا تستمتعان الا بالعشيق.. صدفة يعود علي شريعتي إلى جدلها ناقدا بها الحل السارتري لخلوه من

حسابات القيمة الأخلاقية للزوجية ومفهومها. ورغم انقلاب شريعتي على البعد الديني وفقهيته الجافة, متجها إلى البعد الإنساني لمدارات الدين وأحكامه, ورغم الصور القيمية التي يتناول بها الموضوع، ولكنه بقي متحاشيا عمق الإشكالية, مانعا إياه لا شعوره الشرقي بشكل ما، والحاكمية العرفية والتاريخية في لاهوتيه الزواج ومفهومه القلق. لذا لم يفلح في حله.. ورغم ان سارتر وشريعتي يملكان فنا فلسفيا له أسسه في مفهوم القيمة, واقتناعهما في ان الفلسفة فن أعماق, وهو ما تلازمه الوجودية في دربها. سيما ان شريعتي لكثرما مشى بها في فكره, ولكنهما لم ينتهيا إلى حل وجودي[118] مستقل ينتمي إلى أعماق وجودية مع مفهوم الزوجية. لذا لم يكن هنالك شيء معهما.

قبلهما بأكثر من أربعين سنة, كان جبران خليل جبران رغم فنه الفلسفي المتحرر من المنهج العلمي, قد وصل إلى أعماق تتمنى الوجودية، كمدرسة أعماق، ان تصلها في الموضوع. وقد يكون السبب في وصوله هو عين تحرره من المنهج العلمي في القضايا الإنسانية، وبصيغة أدبية حكمية, لتعثر المنهج العلمي دائما بصوريته الجافة عن حقيقة الإنسان، لانفلات هذه الحقيقة عن العلم[119]. والاهم مع جبران هو إثبات آراءه عن طريق ما

---

118 رغم ان شريعتي اعتمد بعد القيمة، إلا انه لم يفلح لان قيمته على ما اعتقد كانت قيمة كهنوتية حكمها لا شعوره الشخصي. ورغم ان سارتر اعتمد برجماتية حسابية سيئة في الوجود، ولكنه خرج صدفة بالنتيجة التي تفرضها الوجودية القيمية.

119 عين كيركجارد ونيتشه كانا متحررين عن المنهج أصلا، وفي ذلك نجاحاتهما الفلسفية.. وهو عينه ما جعل الكثير من الوجوديين يخرجون على خديعة واختلاس اسم الفيلسوف, ليؤسسا اسمه على قارعة الطريق بأقدام الناس, وليس بأقلام العقل.

أسميناه؛(برهان اللغة), وليس البرهان المنطقي والفلسفي المدرسي. سيما ان الحوار الأدبي للإشكالية مع جبران صِيغ على شاكلة الحوارات الإشكالية للحكماء القدامى، بما لم يكن مع باقي الادباء الذين أدرجوا الموضوع في فنونهم بنية سياق الفن وليس سياق الفكرة، كما هو مع جبران. سيما بتميز المنطق الحكمي للغة هو انه يمنع ان يتحول معه الدين إلى علم. والقيم إلى حلال وحرام. وهو ما تاه به شغيلة الفلسفة في اقيستهم ومرجعياتهم.

مما تميزت به الصورة الإشكالية مع جبران هو مجيئها بحيثيات مهمة لم يبق للإطلاق فيها شيئا، باعتبار ان الإطلاق يفتح اختلافا مع عين المتفقين في الوجهة، ويمنع من تأسيس حل كلي عن القصة. فلم تطرح المشكلة؛(عاشقة بين زوجها وحبيبها) مطلقا، وانما صبية نبيلة يقع زواجها مع غني يفترق عنها كثيرا في وجودها. ويأتيها الحب قدرا. وبتفصيل داخلي للذوات والمحيط, جاء في سياق قصة وردة الهاني, ضمن كتابه الشهير الأرواح المتمردة، والذي يمثل جزءا صاعدا بعد باكورة صيحاته في الأجنحة المتكسرة ضد الكهنوت بكل أديانه؛(وهكذا يصبح الأسقف المسيحي والإمام المسلم والكاهن البرهمي كأفاعي البحر, التي تقبض على الفريسة بمقابض كثيرة وتمتص دماءها بأفواه عديدة)، وقبل(خليل الكافر)

4

.. كان جبران قد بدأ إثارة إشكالية المرأة والرجل في تراجيدياه المشهورة(الأجنحة المتكسرة), وكان الشرق في مثقفيه قد لامه

كثيرا حينها, ومنهم بالذات عاشقته (مي زيادة), رغم انها كانت من دعاة التحرر والمساواة للمرأة, ورغم إيمانها بالحب كأعظم مجال إنساني، سيما انها العاشقة التي ماتت بعشقها. ولكنها اعتبرت ما جاء في الأجنحة المتكسرة من آراء تتنافى مع الدين والمثل والقيم والأخلاق. والغريب ان هذا النقد من مي زيادة كان موجها لرأيه ؛ انه لا مانع من ان تقابل المرأة المتزوجة حبيبها مادامت ان لقاءاتهما طاهرة. والذي ورد في الأجنحة المتكسرة, رغم انه رأي متواضع نسبة لباقي آراء جبران في الزواج والمرأة والرجل والعلاقة بينهما, وحقيقة القيم بينهما. ورغم ان هذا الرأي جاء في الرواية بعد مسيرة سردية لصور من الألم والظلم والوجودي الذي سارت عليه رواية الأجنحة المتكسرة بمساحات من نافورة الحزن, والذي يدفع المتلقي تلقائيا إلى ان يرى ما يراه جبران وأكثر، سيما مع النفس السحري لجبران في نصه. رغم ذلك، لم تكن مشكلة الناس ومي والمثقفين هي أحزان جبران وموت سلمى وابنها وأبيها، نتيجة تلك الحلية الاعتباطية والإجبارية الكهنوتية واستعباداتها. وانما أزمتهم فحسب هي لقاء جبران بحبيبته دون علم الزوج الذي سبب كل ذلك الحزن والموت.

فحين أرسل جبران قصته لمي في عام 1913 , أرسلت له على الفور خطابا، تنقد آراءه فيها؛ (اننا لا نتفق في موضوع الزواج ياجبران (...) انك تقول: لم لا تستطيع المرأة الاجتماع بحبيبها, على غير علم بزوجها.. وأنا أقول: لا يمكنها. لانها باجتماعها هذا السري, مهما كان طاهرا, فإنها تخون زوجها, وتخون الاسم الذي قبلته بملء إرادتها, وتخون الحياة الاجتماعية, التي هي عضو

عامل فيها.. عند الزواج تعقد المرأة الأمانة. والأمانة المعنوية تضاهي الأمانة الجسدية, أهمية وشانا.. عند الزواج تتكفل المرأة بإسعاد زوجها وعندما تجتمع سرا برجل آخر تعد مذنبة ازاء المجتمع والعائلة والواجب). بينما جبران كان يوجه الأمر؛(لم نشعر بوخز الضمير. لان النفس إذا تطهرت بالنار واغتسلت بالدموع تترفع عما يدعوه الناس عيبا وعار وتتحرر من عبودية الشرائع التي سنتها التقاليد. وتقف برأس مرفوع أمام عرش الآلهة. اما الذين سيعيبون سلمى، لانها كانت تترك منزل زوجها الشرعي لتختلي برجل آخر فهم من الذين يحسبون كبار النفوس متمردين[120].)

120 كانت الأجنحة المتكسرة رواية واقعية عاشها جبران في سنواته اللبنانية القليلة في عودته الوحيدة قبل نعشه, أضاف لها حمولات اخرى- من واقع غيره، علما ان كل ما نعتبره خيالا فهو واقع في زمان ومكان ما. المسألة هو اننا لم نره فحسب – كانت بها القصة تنتمي إلى مشكلة (الحلية الاعتباطية) للكاهن في الزواج، والى الفوضى الوجودية الذي يستغل بها القبيح ضعف الجميل ظلما وعدوانا باسم الشريعة.

كان جبران قد أحب (حلا الظاهر), الفتاة الارستقراطية, وأراد الزواج منها وهو الفقير, دون حسب ونسب, فرفض أهلها. حينها اشتكى الأمر إلى مطران الكنيسة, متوقعا أعانته كممثل لقيم الدين, سيما مع نضرة جبران المثالية للدين، ولكنه فؤجئ, بإجابة طبقية من المطران؛ (من أنت حتى تراودك فكرة الاقتران بابنة الظاهر). لتكون لطمة وجودية جعلته يفز على واقع الدين الكهنوتي وزوره، وليغدوا المتمرد الأكبر عليه آنذاك. لذلك لم يقف جبران على رأيه الذي رفضته مي زيادة فحسب. بل ازداد تمردا باتجاه الحقيقة التي عززت نفسها في كتابه الأرواح المتمردة باتجاه خليل الكافر دون أي توقف.

في ذلك كانت الأجنحة المتكسرة، حيث مثلت في عمقها الإشكالي وجع الحلية الاعتباطية في الزواج بلا أي مرجعية لماهية الزواج في الحب؛ (احضره ليطلب

5

أثار جبران حله الوجودي في العشيقة بين زوجها وحبيبها في كتابه الأرواح المتمردة, الذي مثل آراءه الانقلابية على كثير من أعراف البشرية وأديانها بطريقة نيتشوية، ولكنها تستبدل قسوة هذا الأخير، بحزن النص عينه. وبقيم دينية لا تنتمي إلى نيتشة ولا إلى مكفرية بنفس الحين. كما ان نيتشه كان مجنونا بالانقلاب، بينما جبران كان متألما فيه. رغم ذلك، كانت أعماق نيتشه اقرب إلى جبران من دين هؤلاء. لذا كُفِّر جبران ونيتشه على حد سواء بتلك الأعماق.

يأخذ جبران الموضوع المطلق(بين الحبيب والزوج) مقيدا بحيثيات وجودية مفصلة في طبيعة الشخصيات الثلاث, وبصورة يكون بها الزوج المغدور طيب القلب كريم الأخلاق, مما يزيد الإشكالية صعوبة, وعلى جبران نفسه, على اعتبار ان الزوج في الأجنحة المتكسرة كان فاسد الأخلاق دنيء النفس, وهو ما يعطي الحق في التمرد لانها بديهية (ظلم)، بينما لا بديهية مع النوع الأول/ طيب المعشر، وانما لابد من الدخول فلسفيا على ماهية الزواج وجدل الحق بين الزوجية والعشق. ولكن مع تلك الطيبة للزوج إلا انه كان (لا ينظر إلى ما وراء الأشياء, بل إلى الظاهر. ولا يصغي إلى نغمة نفسه, بل يستمع إلى الأصوات التي يحدثها محيطه.)/ أعراف المجتمع ومنطقه وشرائعه المزيفة.

منه ابنته سلمى عروسا لابن أخيه, منصور بيك.. ولم يخترها المطران لجمالها أو لنبالتها, وانما لأنها غنية موسرة, تساعد على إيجاد مكانة بين الخاصة والإشراف).

تزوجت وردة الهاني من رشيد بك الغني وهي تصغره بأكثر من عشرين عاما, بطريقة تقليدية في زواج العوائل المدبر، قبل وعيها الحياة ونفسها، وكانت قد فزّت على شعورها متأخرا، بهذه الجفاف الوجودي رغم القصر والأملاك. وفي يوم ما، جاءها الحب قدرا، لم تقصده، هو من قصدها، بل لطالما هربت من هذا الحب، فلحقها.

بعد ان رأى جبران الزوج المغدور، كان متألما حزينا عليه وساخطا على زوجته، قبل ان تأخذه قدماه اليها والتي كانت بعرف جبران امرأة كسرت قدس وجودها بغدرها الزوجية, كأهم مفهوم قدسي يلازم المرأة. ان خانته خانت الله, وان حملته صلت إزاء الأنبياء.

يبدأ الحل الوجودي مع جبران على لسان وردة الهاني المتخلية عن زوجها, في رؤيتها للحقيقة، وفلسفة فعلها، فتقول: (هؤلاء البشر الذين يجيئون من الأبدية ويعودون إليها قبل ان يذوقوا طعم الحياة الحقيقية لا يمكنهم ان يدركوا كنه أوجاع المرأة عندما تقف نفسها بين رجل تحبه بإرادة السماء ورجل تلتصق به بشريعة الأرض، لان المحبة قوة تبتدع قلوبنا, وليست قلوبنا من نبتدعها. وان المحبة تهبط على أرواحنا بإيعاز من الله لا بطلب من البشر)

تخاطب جبران؛(يقول لك الناس ان وردة الهاني امرأة خائنة جحود قد اتبعت شهوة قلبها وهجرت الرجل الذي رفعها إليه وجعلها سيدة في منزله . ويقولون لك هي زانية عاهرة قد أتلفت بمقابضها القذرة إكليل الزواج المقدس الذي ضفرته الديانة واتخذت عوضا عنه إكليلا وسخا محبوكا بأشواك الجحيم وألقت عن جسدها ثوب الفضيلة وارتدت لباس الإثم والعار. ويقولون لك

أكثر من ذلك؛ بان أشباح جدودهم مازالت حية في أجسادهم فهم مثل كهوف الأودية الخالية يرجعون صدى أصوات لا يفهمون معناها..

..هم لا يعرفون شريعة الله في مخلوقاته ولا يفقهون مفاد الدين الحقيقي ولا يعلمون متى يكون الإنسان خاطئا أو بارا بل ينظرون بأعينهم الضئيلة إلى ظواهر الأعمال ولا يرون أسرارها فيقضون بالجهل ويدينون بالعماوه ويستوي أمامهم المجرم والبريء والصالح الشرير)..في هذه الكلمات كان جبران أكثر من فيلسوف وصوفي مع مفهوم الدين ورؤيته دون كل ما يسمون بالمجددين إلى يومنا هذا.

تأخذ وردة الهاني أعماقا أكثر, لتكون ابعدا وجودا ووجودية في عمق الحقيقية, حيث يبدأ برهان اللغة هنا في قمته حين تقول؛ (أنا كنت زانية وخائنة في منزل رشيد نعمان لأنه جعلني رفيقة مضجعه بحكم العادات والتقاليد دون ان تصيرني السماء قرينة له بشريعة الروح والعواطف. وكنت دنسة ودنيئة أمام نفسي وأمام الله عندما كنت اشبع جوفي من خيراته ليشبع أمياله من جسدي، اما الآن فصرت طاهرة نقية لان ناموس الحب قد حررني وصرت شريفة وأمينة لأنني أبطلت بيع جسدي بالخبز وأيامي بالملابس.

نعم كنت زانية ومجرمة عندما كان الناس يحسبونني زوجة فاضلة واليوم صرت طاهرة وشريفة وهم يحسبونني عاهرة ودنسة، لأنهم يحكمون على النفوس من مأتي الأجساد ويقيسون الروح بمقاييس المادة).. هنا جبران يبدوا بلسان وردة الهاني أكثر وجودية من كيركجارد نفسه، ويخصم كل الحقيقة بهذه الرؤية؛

أصبحت طاهرة في فراش عشيقها فحسب، وكانت زانية في جماع زوجها.

تعرض وردة الهاني صور الزواج البشري وكذبته في البيوت التي تحيطها هنا وهناك، وإنها لم تقبل ان تكون كهؤلاء يخدعون وجودهم بالخيانة والرياء, والكذب والتصنع, معها الذل والتعاسة والشقاء. وهي عين البيوت التي رأت في وردة الهاني عاهرة وكافرة.. المؤلم هو ان؛ القبيح يتهم الجميل، في سيرة الحياة..

تقول وردة الهاني عن تلك الصور؛ (وهؤلاء هم المتزوجون الذين يقترنون بالأجساد ويتنافرون بالروح ولا شفيع بهم أمام الله سوى جهلهم ناموس الله)..

..(كنت بالأمس مثلهم فنجوت ولأنني خسرت صداقتهم لأربح نفسي وخرجت عن سبل خداعهم المظلمة وحولت عيني نحو النور حيث الإخلاص والعدل ..وقد نفوني الآن من جامعتهم وأنا راضية لان البشر لا ينفون إلا من تمردت روحه الكبيرة على الظلم والجور، ومن لا يؤثر النفي على الاستعباد لا يكون حرا بما في الحرية من الحق والواجب

أنا كنت بالأمس مثل مائدة شهية وكان رشيد بيك يقترب مني عندما يشعر بحاجة إلى الطعام اما نفسانة فتظلان بعيدتين كخادمين ذليلين . فلما رأيت المعرفة كرهت الاستخدام وقد حاولت الخضوع لما يدعونه نصيبا فلم اقدر. لان روحي أبت ان تصرف العمر كله راكعة أمام صنم مخيف أقامته الأجيال المظلمة ودعته الشريعة. فكسرت قيودي لكنني لم القها عني حتى سمعت الحب مناديا ورأيت النفس متأهبة للمسير

خرجت من منزل زوجي خروج الأسير من سجنه تاركة خلفي الحلل والخدم والمركبات وجئت بيت حبيبي الخالي من الرياش المملوء من الروح وأنا عالمة بأنني لم افعل غير الحق والواجب. لان مشيئة السماء ليس بان اقطع جناحي بيدي وارتمي على الرماد حاجبة راسي بساعدي قائلة هذا نصيبي من الحياة .. ان السماء لا تريد ان اصرف العمر متوجعة في الليالي قائلة متى يأتي الفجر .. ان السماء لا تريد ان يكون الإنسان تعسا لانها وضعت في أعماقه الميل إلى السعادة لأنه بسعادة الإنسان يتمجد الله)

ولو(جاء الموت وخطفني الآن لوقفت أمام العرش الأعلى بلا خوف ولا وجل بل بفرح وأمل وانحلت لفائف ضميري أمام الديان الأعظم، وبانت نقية كالثلج لأنني لم افعل غير مشيئة النفس التي فصلها الله عن ذاته ولم اتبع غير نداء القلب وصدى أغاني الملائكة)

هنا كل عقيدة الحقيقة، ووردة الهاني في ذلك أعظم فقها من كل الفقهاء والفلاسفة، واقرب الناس إلى الله والشرف. ولم يكن شرفها إلا حين تمردت على كذبة الزواج البشري وزناه.

ينهي جبران الأعماق بوصف هذين العشيقين أمامه؛(رأيت روح واحدة سماوية متمثلة أمامي بجسدين يجملهما الشباب ويسربلهما الاتحاد، وقد وقف بينهما اله الحب باسطا جناحية ليحميهما من لوم الناس وتعنيفهم.. وجدت لأول مرة في حياتي طيف السعادة منصبا بين رجل وامرأة يرذلهم الدين وتنبذهم الشريعة)

في زاوية اخرى من تراجيديات المفهوم، يمكن المرور على هذه القطعة الروائية عن واقع قريب، والتي تجر ببرهان اللغة والوصفية الوجودية إلى الحقيقة الانقلابية مع مفهوم الزوجية ازاء كهنوتيته وأعرافه البشرية.

ألجأتها الحياة إلى أن تتزوج من غيره, زواجا عقدته لها الأيام في بؤسها. لم تستطع ان تخلص روحها من حبيبها وثانيها بعرف الطبيعة والحقيقة. لم يقبل زوجها المعبدي ان يسرحها. هربت لتتشرد مع حبيبها من مدينة لمدينة فلم تقبلهما مدينة لأنهما خارج أعرافها. ولم يقبل الكهنة زواجهما لأنهما خارج الله..أنجبا أطفالهما بلا شرع، الحب وحده كان شرعهما, ومشكلة الكاهن انه يسمع كل شيء إلا الحب.

أنهكهم السفر. الجوع والبرد والتشرد. كانت تقول له؛(سننتقل من مكان لآخر, لا يعرفنا احد, حتى يتغير العالم). كانت المشكلة في العالم وليس فيهما. العالم خارج الحقيقة والله، وليس هما. ولكن العالم لا يتغير. كما قال احد الحكماء، لذا مات أولادهما الثلاثة.

..ضنت ببقاياها العرفية كهنوتيا انها ملعونة، وصدقت القساوسة ان ما أصابها بأطفالها هو لعنة الله وعقابه، رغم انه عقاب البشر وتشريدهم لهذا الحب. عادة البشر ان الحقيقة طريدة بينهم.

أراد إقناعها بأنهما على حق أمام الله. وان لاشيء يمثل الله في الأرض مثل الحب، لا المعبد ولا الناس، ولكنها لم تلتفت إليه. تركته راحلة إلى زوجها المعبدي القديم..

صرخ وراءها ؛ (نحن الاثنين الأكثر زوجية من أي زوجين في العالم)..

هذه الكلمة هي كل الكلمات، لانها كل الحقيقة وكل الله وكل دينه. ولان مشكلة الحبيبة كانت تحسب انهما زناة وليس زوجيين, كما يسميهما الكهنوت والبشرية. بينما في الحقيقة هي زوجته في عرفة الطبيعة والحقيقة واللغة والله، سواء قال المعبد أم لم يقبل، قبل الناس أم لم تقبل.. لذا تبقى كل المشكلة تقولها كلمة الحل الوجودي؛ (الحقيقة ليست بعيدة.. الأسماء تبعدها.).

معبد الجنس

في بيت الزانية تزاحم التاريخ...

تفريع عن التوراة

الحمد لله الذي زين صدور العذارى بالنهود...

السيوطي

1

للروح غريزة أكثر من الجسد. هذا ما جهله مدمني الفلسفة والغريزة على حد سواء، حينما رأوا ان الجنس خطيئة للجسد فحسب، ولم يدركوا انه شهوة للروح، لا تصلها إلا بالجسد. شهوة اهينت كثيرا من الكهنوت وعين فلاسفة الروح، ليس لأنهم جعلوها خطيئة فقط، وانما لأنهم أفرغوها من قيمتها الروحية، بينما هي (شهوة وجود لا جلود)، الم توصف شعريا بـ؛ (تنفس الجلد إلى الجلد). الم يستخدم لها سارتر (تلامس بين بشرتين).. أبدا.. انها شهوة وجود. وهذا ما يعزيها.

نزوع الروح إلى الجنس على انه (شهوة وجود)، يجعل منه أعمق نقطة وجودية، تستطيع وصولها الروح بالجسد، بحيث قد تكاد تكون شيئا ما وراء الروح[121]، واهم وجودياتها الجمالية، سيما ان ابرز مجسات الإحساس بالجمال تكون في الجنس عينه،

121 كان اريش فروم كأهم مدرسة نفسية صوفية مقتنعا بان الجنس هو عمق سحيق للروح.

لكن الإنسان لم يستطع ان يخطر بباله هذه القيمة لها لان الكاهن أسرف في تشريع دناءتها، ولا أخلاقيتها، إذا ماخرجت على معبده سيما في الزواج، فكان الكثير ضحيةوجودية كاملة بسبب ذلك، لذا فالكهنوت كان في عين ذلك لا أخلاقيا.

2

مطلب الجنس بعد لا أرادي يأتي عن أعماق داخلية لا يمكن فهمها، تسميها البشرية غريزة، رغم ان الإنسان لم يفسر هذه الغريزة إلى الآن، إلا مع السطحيات العلمية المعهودة بايلوجيا. هذا العمق للذات في لا اراديته هو الذي جعل فكرة اللاشعور يختلط عليها الأمر فترى انها عين تلك الأعماق السفلية كما هي الرؤية المتداولة فرويديا. ولكن الحقيقة هو ان هذا العمق أمر ما ورائي، وليس لاشعوري. وهما ليس شيئا واحدا. صحيح انه يؤثر في الوجود/ الخارج، مثل اللاشعور، أكثر من الإرادة الواعية، ولكن اللاشعور يمكن تفسيره، بينما هذا العمق الماورائي لا يمكن فهم أصله وغاياته والياته. هو مطلب داخلي وفقط؛ سر في ماهية الإنسان!!!. لذا قد نحير؛ هل الجنس طقس للروح أم للجسد؟. اعتقد ان السؤال يظلم نفسه في هكذا صياغة، لان الجنس ليس لأحدهما دون الآخر، كما انه ليس لكليهما، وانما هو (طقس اجتماعهما). وكأن اللحظة الجنسية هي اللحظة الوحيدة التي تلتقي فيها الروح بالجسد، لأنهما نُصبا على زعل، لا يجتمعان؛ لقائهما قليل، وصراعهما كثير. الجنس ممن استطاع ان يجمعهما بوضوح وصراحة[122] في لحظة الذروة، حيث نجحت اللغة في هذه

122 لحظة الحزن والثورة والعشق والفن تجمعهما ولكن بلا وضوح.

التسمية، لانها منطقة (لقاء) قبل ان تكون منطقة (لذة).. لذا في عقيدتي، انه في عرف الحب لا تكون صلاة الروح إلا بالجسد. والعاشق في طلبه جسده حبيبته لا يريد جسدا وانما يريد معبدا، يؤدي به طقس الروح وليس الجسد. وهو ما جعل حاسة اللمس هي الحاسة التي يطلبها العشق عن روحانيته، انها الحاسة التي ميزت قلبي من قلبها، لأنهما أصلا لا يميزان من الأنا ومن الهو.

كما لا يمكن إدراك وجود الروح بذلك القدر الذي يكون في تلك اللحظة الجنسية الاتحادية منه[123]. وقليل ما يرى الإنسان روحه. الاتحاد الوجودي مع الجنس في مثاليته يرينا إياها، كما يرينا إياها الاتحاد الوجودي في الحزن، وفي الثورة، وفي العشق. كما انها العملية الوجودية الوحيدة التي يكون فيها عمل الروح في الجسد كعمل الجسد في الروح، بحيث تتيه لا تعرف إلى أيهما سر اللذة الدفينة، أهي للجسد أم للروح، لان كلاهما يضطرب إلها، الروح تنتشي والجسد يرتجف.. بكلمة واحدة؛ إنه عالم آخر.

إذن هي زاوية اتحاد الروح بالجسد، اتحاد لطالما توسل المتصوفة للوصول إليه. الصوفي لم يستطع ان يوحد روحه بجسده- العاشق وحدة استطاع ذلك- وفي ذلك كانت بكائيات المتصوفة وحسرتهم وطوافهم وجنونهم الذي حسدوا به العشاق والذي اجبر الكثير منهم على ان يكون مجنون ليلى شيخهم الأول . مشكلتهم انهم دائما توقعوا الحل التألهي في اتحاد الأرواح بينما الروح فحسب عشيقة الجسد، وطريق الحل التألهي في اتحادهما. عزلهما الخلق وجمعهما الجنس. هذه الوجهة من اجتماع الغيب

---

123 كثير من الذين يسلمون من موت محتم، بما لا يصدقون انهم أحياء بعده، يمارسون الجنس كي يؤكدوا لأنفسهم انهم أحياء.

بالشهود/ الجسد بالروح، يشابهه ويؤكده الاجتماع الجسدي في تداخله حين الطقس الجنسي، فهي الحالة الوحيدة من الحياة التي تحمل مثال (وحدة وجود) واقعية، بتحول الاثنين إلى وحدة جسدية حقيقية وواقعية عيانا. إذ يجري بينهما الفعل البايلوجي بكامله في أعظم غرائبه، فهذا الفعل ينتج روحا وجسدا آخر. فعلٌ فيه انتزاع إنسان آخر من عالم الغيب إلى الوجود. انها عملية خلق بكل معنى الكلمة. إذن الإنسان يبحث عن إلوهيته في الجنس.. رغم ذلك يسمونه خطيئة وهو وصال الهي انسانوي، ولا غاية في فكرة الاتحاد الصوفي الا هذا الوصال والوصل، والذي يمكن معه وصف الجنس دون مبالغة بأنه طقس صوفي، رغم لعبة الجسد فيه، كونه يمثل في مثاليته الأبعد؛ أبرز نقطة في مفهوم (الفناء) والتوحد الوجودي. وهو الأمر عينه الذي جعل من المرأة في وصالها نقطة العبور الأبرز إلى الكمال الإلهي لدى معظم الصوفية الذين يعانون قلق الاتحاد. وهي أجمل وأشجع انحراف للصوفية عن الخيوط الكهنوتية في الرؤية، بما لم يرها حتى سادة الوجودية والمثالية والرومنطيقية، وعموم مقدسي الجمال، ومعيديي القيم إلى الاس الجمالي. بل ان علم الجمال- ان قبل انه علم- في إطاره الأصل غربيا لم يجعل المرأة مثاله الأصل، كما فعل الصوفية وفي ذلك فاقوا مدارسه الأصل ومراكز عنايته. بكل الأحوال انه أمر انسانوي بكل معنى الكلمة.

3

والتصق صدره بصدرها فنسي انكيدو أين ولد

..... خلعت رداءها، كشفت عن صدرها

أغوته كما تغوي المرأة.

مال اليها، ضمها إلى صدره.

ستة أيام وسبع ليال مع المرأة

تنور ذهنه وقلبه..

انه نصٌ كلكامشي أجده أكثر من فلسفي، يختصر قيمة الجنس في أثره الوجودي؛ (تنور ذهنه وقلبه). بل و(نسي انكيدو أين ولد) هي أهم من سابقها. وهو النجاح الذي حققه كلكامش بعد حيرته كيف يعيد الحيوان انكيدو إنسانا. فلم يجد حلا لذلك الا بالمرأة، وفي هذا كان كلكامش أكثر من اسمه وقدره الذي وصل لنا، وأكثر من ذاكرته المنطوية معنا ملحميا في تيه الخلود. حيث تجاوز هنا المتصوفة في وجود المرأة كتجلي الهي لديهم، إلى مجال وجودي يُعيد للإنسان إنسانيته، وهي نكتة أهم بكثير من رؤية ان الرجولة تتحقق بالانوثة، لان الإنسانية هنا من تحققت بالانوثى وليس الرجولة. بل الالوهية يمكن ان تتحقق مع الإنسان في جلده في عين تلك الإنسانية المتحققة، طالما ان الإنسانية الكاملة هي روح الالوهية، وهذا ما يعزل ويحذف كلمة نيشته؛ (ان أسفل البطن هو السبب الذي يمنع الإنسان من ان يستسهل حسبان نفسه إلها). لان مسألة التأله في الجلد هنا، ليس (قرب الجسد)، وانما (قرب الجمال). وهذا ما جعل أمثال ابن عربي- وكثير من المتصوفة- يرى التجلي للجمال الإلهي على أروع ما يكون في المرأة،

وليوجه ان حب النبي للمرأة سببه هذا البعد الصوفي. وفي هذا كسَر ابن عربي عين روعة رأيه الأول، لان حب النبي للمرأة لم يكن لغاية عبادية تألهية، وانما حبا بالجمال لذاته، وكأمر دنيوي لا ديني، لذا كانت صيغة (أحب من دنياكم..) وليس من دينكم، في حديثه (أحب من دنياكم ثلاث؛ العطر والنساء.. وقرة عيني في الصلاة.). والنبي هنا كان متجاوزا حتى مفهوم الكمال بالأشياء، ومتوجها للأشياء في ذاتها جماليا. لذا كانت كلمته رومانتيكية بامتياز، سيما بعد ان عطف النساء على العطر، ووازى بين وجوديتهما..

بكل الأحوال يبقى رأي ابن عربي ينفعنا كثيرا في إعطاءه بعد الهي للمرأة في مجالها الجمالي، ودمجه الوجودي باللاهوتي. ولكن أيضاً يبقى ابن عربي في رأيه هذا دون الكثيرين غيره، وأبرزهم على الإطلاق في هذا المضمار هو ما تميز به منفردا، الصوفي المغمور (أوحد الدين كرماني) حينما رأى في جمال المرأة والاتصال به، ولو رؤية، هو عين طريق الوصول والتحقق الوجودي كمالا للإنسان، وليس التجلي الإلهي كما يرى ابن عربي، حيث هنا ابن عربي يجعل الأمر خاص بالله في تمظهراته، بينما (كرماني) يجعل الأمر مرتبطا بالإنسان في ذاته. لذا قام مذهب كرماني على (محبة حسان الوجوه وقمريي المحيا). وهو أروع ما وجدته من الوجوديات في التراث الصوفي مع مذهب يدمج الوجودي بالديني. بل هذا المذهب برؤيته تلك يجعل الدين؛ هو الإنسان ووجوده، تحققا وعدما. وهي أهم وجهة لخلافة الله؛ ان تكون موجودا، حتى لا يكون خلقك عبثا.

إذن هنالك دينيا من يرى المرأة في وجودها الجمالي هي المؤثر الوجودي الأكبر للإنسان، كما هي اللذة الوجودية الأكبر إطلاقا بما لا يختلف عليها اثنان، لذا كان النبي صريحا في ذلك حينما قال؛(ألذ شيء مباضعة النساء)، لا بل (أشهى شيء في الجنة مباضعة النساء). وهي اللذة المؤثرة على الذات تقدما وتقهقرا، لذا الكلمة المنقولة عن مانو(بالنسل وحده يكمل الرجل) أتوقع انها حرفت مع المعبد الماني لاحقاً بعد ان رسخ الجنس كخطيئة. وان حقيقة المقولة هي(بالجنس وحده يكمل الرجل). إذ لا علاقة للكمال بالنسل. الأب وجود مستقل والنسل وجود آخر لا يمت له بصله. علما ان معظم اليوتوبيين سيما أفلاطون- رغم خطأ اعتباره منهم- كانوا يقولون بان الزواج للتناسل قياسا على الطبيعة، ويتوباياهم ومثاليتهم فيه تنصب على فنون وغرائبيات تحسين النسل فحسب[124].

4

تاريخية الجنس وبريته الاولى لاتنتمي لمآلاته، فالإنسان القديم كان ينظر لهذا العنوان الوجودي/الجنس بعين تختلف عن العين

124 الماركيز دي ساد كان مغردا خارج السرب بفصله الحب الجسدي عن الزواج والنسل في فلسفة المخدع.

المعاصرة، والنهايات التي آل اليها بملازماته الأخلاقية. فسيرته معه تجعله لديه أشبه بشراب وجودي، مفعل للحياة، لذا كان يمارسه قبل الصيد، باعتبار ان فعالية الحياة كانت محصورة بالصيد فحسب الذي يمثل معظم وجودة ولو من جهة البقاء فحسب، قبل ان تتأسس المعاني الاخرى للحياة. بل تكاد تنحصر الحياة بالجنس والطعام والبقاء فحسب. وقد يؤكد ذلك للوجود الانثوي هو ان إنسان الكهوف كان يرسم المرأة ورمزها من جهة عضوها الجنسي. ثم غدا بعد ظهور المعبد كطقس و كقيمة دينية أو سر الهي وعنوان سحري. بل كادت ان تكون من أهم طقوس المعبد في العالم القديم. لذا كانت الكاهنة التي تمنح جسدها تحمل اسم المضحية لا المحضية كما انتهت التسمية لاحقاً، أو تسمية موزعات الفرح لا موزعات الفجور. حتى وكأن الكينونة الدينية لهن كانت قائمة على هذا البعد التضحوي.

معظم الديانات والاتجاهات المدرسية القديمة قامت بذلك، وهي اتجاهات أخلاقية زهدية وليست لذائذية. وبقي هذا الأمر إلى فترة الديانات القريبة، سيما الهندوسية والاوبناشيدية البوذية لتمثل قمم مدرسية في القيمة الوجودية للجنس. لذا فالمعبد من كان مؤسسا ومنبها لهذه القيمة، لا الازقة، والاهم هو ان الكهنة والحكماء هم اللذين لقنوا علوم اللذة، وهم الذين احتل معهم منزلة العلاج لكثير من الحالات المرضية.

الجميل في هذا الاتجاه- بعيدا عن السرقة الأدبية للتوراة من النصوص السومرية- هو ان نص الزواج المقدس عند السومريين المليء بعناوين اللذة، هو عينه الذي حل باسم نشيد الأناشيد في التوراة، وكأهم نص توراتي. أو لنقل الكلام بصياغة اخرى؛ وهو

ان نشيد الأناشيد كأهم نص توراتي هو نص في اللذة وليس نصا في الصلاة. واستمر هذا الأمر في قيمة هذا النص دينيا، في صلب جسديته، إلى فترات رسوخ التضاد بين الأخلاقي والجنسي، حيث بدأت تصاب الكنيسة بالحرج من تابعيها فتحاشت قراءته أمامهم، ووضعت تأويلها المتعسف للنشيد..لذا أولو في بعض نصوص العشق ان العاشق هو المسيح والمعشوقة هي الكنيسة، وقالوا عن القُبلة بأنها قبلة المسيح للكنيسة، بينما السومريين كانوا يجدونه صلب دينهم.

وهكذا استمر الإنسان عاريا في جسده وفي فكره، قبل ان تغطي الجسد كذبة التشريعات الأخلاقية التي أسسها، خلافا لذاتيته في الوجود، وتحول الجنس إلى عنوان الرذيلة الاولى في الوجود، بعد ان كان مع البدائيين القيمة الاولى له، حينما كان الإنسان بريّا في ذاته وليس في حياته، وهي ميزة الحقيقة. فكل اللذين انتشلوا الحقيقة إلى يومنا هذا، ميزتهم انهم كانوا بريين في ذاتهم، وسط المدينة، لذا لطالما هربوا منها.

5

مشكلة الايديلوجيات العرفية والدينية والفلسفية. مشكلة العرف البشري هو ان يقسم العلاقة الجسدية إلى زواج وزنا، لا ثالث لهما، بحيث يعرف الكهنوت الزنا بأنه؛ مضاجعة الرجل للمرأة دون نكاح/ زواج.. ما اسذجه من تعريف للمفهوم !! فان لم تكن العلاقة زوجية فهي علاقة زنا ، نقيضان لا يجتمعان، بينما لكثرما يكون الزوجين زناة في عين زوجيتهم. بل في عقيدتي انا الزنا في

الزواج كان أكثر كمّا منه في المبغى، بما لا يمكن قياسه. رغم ان المبغى هو الممثل الأصل للزنا عند الكهنوت. بل لطالما كانت الزوجة عاهرة في عين بيتها، والبغي شريفة في عين مبغاها. سيما ان غرف المبغى تخلوا أصلا من مواثيق، والزنا ليس الا الخروج على قيمةٍ أو عهد؛ عهد قيمة لا جسد، والزواج من يعاهد لا المبغى. المبغى لا يمنح عهودا، هو يمنح جسدا فحسب، فلا ميثاق للبغي في جسدها. صحيح انها تخون جسدها، ولكن قد تكون روحها من خانتها قبلا، حينما خانتها الأقدار، الا إذا خانت روحها فهنا تغدوا زانية. كما ان المبغى ليس الا احتراف الجسد، حينما لا تجد الروح حرفتها/ وجودها. فالقضية مع الإنسان، هو انه؛ من لا يجد روحه يبيع جسده.. يستهين به، يحتقره[125]. وهي السنة الوجودية التي صنعت كثيرا من العبوديات المعاصرة.. المهم ان جدل وجود البغي وقيمتها وذنبها يكون على ما كان من قصة روحها لا قصة جسدها. مَن كان وراء تلك القصة؟. من جرد روحها؟. هي أم غيرها؟. هنا يكمن مضمار الحكم. وهنا يكمن الحل الوجودي لا الفقهي. الفقه يحكم بأسماء تقولها الناس على الناس، وبآراء يقولها الفقهاء على الفقهاء، وليس بأسماء تقولها الأشياء عن نفسها.. بكل الأحوال؛ خطيئة البغي هو انها تعتاش على فرجها، والرب لم يخلقه ليكون معاشا وانما وجودا.. فالفرج وجود.

---

[125] **إذ كما(لا عطر بعد عروس) كذلك؛ لا جسد بعد النفوس**. قالت هذا المثل تلك المرأة التي فقدت حبيبها واسمه عروس، فلم تجد معنى للعطر ووجوده بعد الحبيب.. كذلك الجسد لا يجد لنفسه معنى بدون الروح.. لذا من فقد روحه باستعباد أو ما شابه، لا يبقى لديه حينها معنى لجسده.. فيتلفه أو يبيعه بابخس الأثمان..

على منطق؛ من لا يجد روحه يبيع جسده، باعت الزوجية التقليدية كثيرا من الأجساد. بحيث لطالما اتجه كلا من الزوجين إلى الغريب هربا من الزوجية الاعتباطية. وهذا الأمر لا يمثل خروجا على الزواج وقيمه، وانما تخلصا من كذبته وعنائها، لأنه ليس زواجا. بحيث وكأنه يمكن القول بقدر ما؛ ان وراء كل مبغى معبد!!. فالكهنة وحدهم من خلقوا مواثيق لابد ان تخان. الزواج هو أهم دائرة للزنا بالفراش دون ود ولا رغبة، والخروج على وصال المعنى إلى وصال الكذب، بينما الصدق هو العهد الأول الذي يجمع الزوجين. وهو أمر لا تقوم به الغانية، لانها عارية في جسدها وفي اتفاقها(جسد إزاء مال، بلاحب ولاعهود ولاوعود) وهو ما يجعل الزنا قصة خارج المبغى، لان المبغى لا يمت بصلة لاحد في ميثاق، فكيف إذا عرفنا ان عملها يكاد يكون ضرورة حياتية يريدها عين أخلاقيو الكهنوت وكبار فلاسفتها. سيما دعوة اوغسطين، وهو غزالي الكهنوت المسيحي، والتي أخذت وقعها المقنع آنذاك، ليصل برأيه ان البغاء يرفع عين الشرور والخطايا عن المجتمع؛ وان يجامع الرجل مومسا خير له وللمجتمع من ان يغتصب أو يراود فتاة عفيفة. لذا شبّه البغايا بمجاري تصريف المياه الثقيلة في البناء، ان سددته ستتفشى الأمراض والروائح فيه، وبالتالي سيؤول منع البغاء إلى تدنيس كل الأشياء بالغريزة، وهو امر جد واقعي ووجودي في اساسه. بل ينقل بعض التاريخ ان اوغسطين كان يتردد على المباغي، ويحتفظ بواحدة لنفسه. بكل الأحوال مبرره هو إبعاد المجتمع عن الرذيلة وليس ممارستها. وهو الأمر الذي وازاه به (توما الاكويني) برأيه؛ ابعد البالوعة فيمتلئ المكان بالقاذورات، وابعد المومسات عن العالم فيمتلئ باللواط. والأقرب إلى اوغسطين هو رأي نيكولاس كازنزاكي

الذي ظمَّنه في روايته المسيح يصلب من جديد، إذ لديه، لولا الغانيات لزنت كل الزوجات.

الإسلام كان مع هذه الرؤية كامر جاد وجوديا، ولكن حلّه كان في عمق وزاوية أُخرى بعيدا عن البغاء فيما نجده مع نكاح اللذة/ المتعة/ المؤقت، في الإسلام الأول، كحل وجودي محض، لا يمت إلى الديني بصلة. لأنه كان مع النبي كحل أخلاقي وليس احترازيا وإضطراريا كما هو مع اوغسطين والباقين. وهي اهم نكته ومفارقة، الامر الذي سيكون بذاته مغيرا لمفهوم (الأخلاقي) كاملا في البنية الكهنوتية سواء في الإسلام أو في باقي الأديان أو عموم الأعراف الاجتماعية. وفيه يُظهر الإسلام معظم وجوديته.

6

في صلب الإسلام النبوي ليس فقط ان الجنس حاجة طبيعية وأمر وجودي وإنساني، بل لا يعتبر الابتعاد عنه حالة أخلاقية، لذا غدا مسؤولية وواجبا، ولكن ليس كوصية دينية تتعلق بالتدين وأداءه، وانما ككمال وجودي، لذا كلمة النبي (من تزوج فقد أحرز نصف دينه) لا يريد بها إحراز صلاته وصيامه وعبادته أو لنقل وتدينه كما يرى الكهنوت، وانما إحراز نصف وجوده/ تهيأ لنصف كماله، لان الزواج وجنسه أمر وجودي لا يمت بصلة للمعبد واللاهوت، ولان الكثير تركوا تدينهم بعد زواجهم وليس العكس، كما هي قراءتهم للحديث.

يتعدى الأمر ذلك ليظهر الاسلامُ غريبا بين باقي الأديان مع المسالة الجنسية و بطريقة مفارقة للمألوف الديني في مركزيته الأخلاقية. غرابة ذلك هو انه لم يقف على الزواج كصيغة وطريق حصري في أخلاقية الجسد كما هو مع باقي الأديان. سيما وانها طرق تتعلق بشيء تعتبره الأديان قضيتها الأخلاقية الاولى، لارتباطها بمسالة الجسد ولترسخ مفهوم الخطيئة في جهته. لا نقصد في ذلك قبوله جنس الجواري بالملكية والاستحواذ - لانها كذبة تشريعية للكهنوت لا تمت إلى النبي بصلة، ولا يمكن حسابها إسلامية - وانما مع عناوين اخرى كثر، يبدوا ان أهمها هو تشريعه النكاح المؤقت، ومعتبرا إياه نكاح متعة جنسية لا غير. إذ مما لا نقاش فيه ان المعرفة الدينية، لم تجعل الزواج هو الشرع الوحيد لحلية الجسد بين الرجل والمرأة. فبين من رأى طريقين؛ زواج وملك يمين. وبتعبير تقليدي؛ إما شراءا وإما نكاحا بصداق معلوم- التعبير للطبري- دون أي خجل من مفردة (شراءً) كأس لحلية الجسد، والمزري أكثر ان شراء سبقت نكاحا، في حلية الجسد!!. هذا هو الرأي الرسمي للإسلام التاريخي. وبين من رأى طريقا آخر؛ نكاح التمتع أو نكاح اللذة. وهو الرأي الذي تمسك به أهم الأوائل وأبرزهم، فهو مذهب ابن عباس وسعيد ابن جبير وجعفر الصادق والسدي وابي ابن كعب وابي حنيفة وكثيرين. علما ان هنالك اتفاقا – حتى من ناكريه لاحقاً - على تشريعه نبويا واستمراره إلى ان حرمه الخليفة الثاني. ورغم ان آية المتعة هي (فما اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنّ فَآتُوهُنّ أُجُورَهُنّ فَرِيضَةً، وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنّ اللّهَ كَانَ عَلِيماً

حَكِيماً}(24)..) ولكن ابن عباس ومن معه، كانوا يقولون[126] ان الآية في حقيقتها هي؛ (فما استمتعتم به منهن إلى اجل مسمى فأتوهن اجورهن..) بزيادة(إلى اجل مسمى). لانها تؤكد لهم دلاليا قصدية زواج التمتع في الآية باعتبارها تعطي آجلا، الأمر الذي ينفي قصدية الزواج الدائم الذي لا أجل له الا الطلاق أو الموت.

ولكن لا حاجة أصلا إلى إثبات النكاح المؤقت قرآنيا بإثبات ذلك الحذف التاريخي لمقطع (إلى اجل مسمى). فالآية بعين شكلها المتداول التقليدي لا تتكلم أصلا عن الزواج الدائم، لانها تتكلم عن إعطاء الأجر لاحقاً بعد الاستمتاع (فما استمتعتم به منهن فأتوهن اجورهن) اجر الاستمتاع. فان قيل ان الأجر هنا هو المهر، فالمهر يُعطى سلفا، بينما هنا الأجر اعطي لاحقاً بعد الاستمتاع. بل ان ذيل الآية(.. وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنّ

---

126 يمكن رؤية تلك الآراء؛ جامع البيان، إبن جرير الطبري، ج **5** ، ص **18**.. الناسخ والمنسوخ للسدوسي، ص**49**.. أحكام القران للجصاص، ج**2** ،ص**182**.. الناسخ والمنسوخ لابن حزم، ص**63**.. نواسخ القران لابن الجوزي، ص**24**.. وفيهن؛ عن أبي نضرة ، قال : قرأت هذه الآية على ابن عباس: (فما استمتعتم به منهن). قال ابن عباس: إلى أجل مسمى، قال قلت: ما أقرؤها كذلك !. قال: والله لأنزلها الله كذلك ثلاث مرات.. كذلك عن قتادة ، قال : في قراءة أبي بن كعب : فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى. وأيضاً عن عمرو بن مرة أنه سمع سعيد بن جبير يقرأ : فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن .

اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً}، يؤكد تأخر الأجر، ويعطيه حالة اخرى مع مفهوم (التراضي) وإشاراته في المعاوضة الجنسية القريبة من المعاوضة المالية في العقود. كما ان سياق (عليما حكيما) يشي بان الآية غريبة على الوعي البشري. إذ لا يقول احدهم هكذا سياقا الا حين استغراب الرأي من المتلقي، وهو ما يؤكد الآن الآية لا تتكلم عن الزواج لأنه أمر مألوف وغير مستغرب. علما ان هنالك أحداث واقعية رافقت حدث ظهور هذا الحكم وفعله مع الشارع المسلم آنذاك، متداولة في التراث عموما، دون أي خصوصية مذهبية. تقطع بحقيقة الأمر، ولكن لا يعنيني الاستطراد معها هنا.

الغريب مع الرفض الكهنوتي لنكاح اللذة، كما يجب ان اسميه، هو إقرارهم بتحريمه من الصحابي وتشريعه من النبي. وفي ذلك جعلوا الصحابي ناسخا للنبي دون ان يشعرون[127]. بل لطالما ارتأوا النسخ علانية للصحابي قبال النبي في أحكام اخرى. كما انه من غريب فقهاء الإسلام التاريخي وقصص عقده وإسرافه في اللامنطق، هو انه بالرغم من ان نكاح المتعة اقرب بكثير في مواصفاته للزواج التقليدي، في العقد والشروط والمهر، بل وأفضل في عدم وجود الطلاق ونفي قيديته وظلامته. وبالتالي في قدر الحرية، على عكس نكاح الجواري في تدنيه حتى عن نكاح البغاء أخلاقيا، الا ان الإسلام التاريخي رفض نكاح المتعة على

---

[127] **ففي صحيح الترمذي ان عبد الله بن عمر سئل عن متعة الحج ، قال : هي حلال ، فقال له السائل : ان أباك قد نهى عنها ، فقال : أرأيت إن كان أبي نهى عنها وصنعها رسول الله ، أأمر أبي نتبع أم أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله)؟ فقال الرجل : أمر رسول الله.** هذه النقدية الجميلة قالها عين ابن الصحابي بينما، لايقبل الكهنوت حتى نقاشها راهنا.

مستوى تكفير من يقولون به، بينما يَبصم بكفه وبقبته على شرعية جسد الجواري، رغم الصورة الوقحة والنذلة لتاريخية الظلامة الجنسية والإنسانية للجواري، والتي معها يبدوا بكل وضوح؛ ان المرأة كانت تجد نفسها أفضل بكثير ان تكون غانية على ان تكون جارية. بل لكان أهون على الفقهاء لو قبلوا ان تفسير آية (ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن اجورهن) يعني إمكان نكاح أي امرأة باجر مالي بغية التمتع، واعتبروه النوع الثاني من حلية الجسد، بدلا من الإماء، ومباضعتهن بلا مال، وبلا إرادة.. إذ لا مشكلة لديهم شرعا في ان يضاجع احدهم امرأة اشتراها من رجل كان قد سرقها أو خطفها بالقوة أو نزعها من أحضان أهلها وأطفالها وديارها، وزوجها أو حبيبها.. كل ذلك كان فقط لتقليد أحمق ولكهنوتية لا يمكن ان أجد كلمة تقتات على وصف قبحها.

7

من الأهمية بمكان تناول رأيا للإمام علي ولابن عباس، يفتح قراءة جد مفارقة للمألوف، حتى من المؤيدين لشرعية نكاح المتعة. يريان فيها؛ لولا تحريم المتعة بعد النبي لما زنى الا شقي[128].. كل الكلام مع كلمة (شقي)، فالإمام وابن عباس يتكلمان

---

128 ؛ (ما كانت المتعة إلا رحمة من الله تعالى، رحم بها عباده، ولو لا نهي عمر عنها ما زنى إلا شقي). ج**5**، ص**130** ، تفسير القرطبي.. كذلك الأمر مع الطبري؛(..حدثنا شعبة، عن الحكم قال: سألته عن هذه الآية:"والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم" إلى هذا الموضع:"فما استمْتَعتم به منهن"، أمنسوخة هي؟ قال: لا، قال الحكم: وقال علي رضي الله عنه: لولا أن عمر رضي الله عنه نهى عن المتعة ما زنى إلا شَقِيٌّ. تفسير الطبري ، ج**8**، ص **178**.

عن نكاح اللذة بمنطق الحسرة القيمة، وكأنهما يريان هذا النكاح هو الحل الوجودي المضاد للخطيئة، أي انها تمثل حلا أخلاقيا، وليس اضطراريا. وهنا كل المفاجأة والمفارقة للمألوف، سيما في الكلام عن المتعة بسياق انها لا تبقي دربا للخطيئة الا مع الأشقياء، كذوات تريد الخطيئة لذاتها..

في جهة أخرى، يبدوا ان اسم هذا الحل يعطيه ماهيته بأنه لقاء لذة، المتأخرين فرضوا عليه اسم زواج متعة من الامامية للعناد الفقهي المذهبي. قد يناسب انه (نكاح) متعة، كون مفردة نكاح تدل على العلاقة الجنسية وليس الزوجية مطلقا. اما تسميته معنا بنكاح(لذة)، فلكي تتأكد ماهيته بقوة أكثر من مفردة المتعة، لان هذه المفردة كانت تشير إلى اللذة بوضوح أيام النبي ولكن الإشارة ارتفعت بالاستهلاك حينما تحول إلى اصطلاح نسيت لغته ودلالته وبقي قالبه سيما انه يمثل جدلا مستمرا سرق منه المعنى الطبيعي الموازي للذة. بل الغريب ان تهمته لهذا الاسم فحسب، لأنه متعة/ لذة محضة. بينما قوته وصراحته الأخلاقية المفارقة هو انه كذلك، وليس زواجا كما يظن عين المؤمنين به. فهو نكاح لذة فحسب وليس نكاح زواج. وابرز دليل لذلك هو الأجر العوضي فيه. فبما ان الأجر هو بدل منافع بديهيا، والمنفعة هنا هي الجنس والتمتع بدلالة الآية(فماستمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن)، أي إتيان الأجر أزاء الاستمتاع لاشي آخر. أي ان الاجر بدل جنس حصرا، بينما المهر في الزواج لاينحصر بذلك. وهو مايؤكد ان نكاح المتعة شُرِّعَ للذة فحسب. لذا من اكبر أخطاء المفسرين هو قولهم بان المهر هو عين الأجر قرآنيا، وما جرهم لذلك الا تبرير

كلمة الأجر ازاء الجنس خوفا من التهمة الاخلاقية في ذلك، رغم ان القرآن كان صريحا ليقول انه فعل لذة ومتعة وليس زواج، وانه لايراه اصلا لااخلاقيا بل العكس هوالصحيح. إذ المهر كما سيأتي هو بدل وجود، بدل وفاء، بدل نفس لا جنس، لذا فهو ليس مالا كما قال به الكهنوت أخذا من الشعوب البدائية حينما كانت المرأة تباع وتشترى.

ولكن هل نكاح المتعة وصورته المثالية هو بالشكل الذي يمارس راهنا مع المجتمعات التي تؤمن به مذهبيا، كما هو مع الامامية مثلا؟ أو مع زواج المسيار مع المذاهب الاخرى. بالتأكيد الأمر بعيد جد البعد عن القيمة التأسيسية له. وحده الغرب وعاه في ظاهرة الكيرل فريند وبحمولة تقدمية للزمن الذي تعداها.

الكيرل فريند

ان للحق نسبا كثيرة.. ابن عربي

8

كما انتهينا في كهانة الاسم، بان الزواج يحال على فكرة وصال المعنى بمستويين، الأعلى؛ صورة (وحدة الوجود)، بتشكيل ثنائية وجودية متوائمة ومندمجة حد الوحدة في تعاشقها. اما وصال المعنى في مستواه الأدنى، فهو تلبية حاجة وجودية، ارتضاها الطرفين ولو لسكن جنسي[129]. وهو ما يُراد مع نكاح التمتع واللذة، وهو المنحى عينه الذي يصل بنا إلى ظاهرة الكيرل فريند- لتشابههما- كظاهرة اولى راهنا في علاقة الرجل والمرأة، تفوق الزواج كمًّا في المجتمعات الكبرى والأكثر مدنية والأكثر حقوقيا للإنسان، سواء بالسكن سوية أو لقاءات خارج السكن. فارقها عن نكاح المتعة هو انها دون (عقد لفظي)، فقط وفقط، حيث تقوم كل الشرعية لدى الفقهاء مع المتعة على صيغته اللفظية الخاصة(متعتك، وقبلت)- على شاكلة كلمة الطلاق بجعلها بذاتها تفصل بين الزوجين، بالسطحية التي سلفت حسرتها- لذا يعتبرون ظاهرة الكيرل فريند ظاهرة زنا وانحلال اجتماعي مدني لانها بدون ذلك العقد ولفظه، بينما الحقيقة كما سنرى هو ان الكيرل فريند هو نسخة متقدمه من نكاح المتعة وانه أكثر شرعية ونبوية

---

129 شرطا الالتزام بباقي القيم الحافة بهذا الاجتماع، كي ينجز معنى واقعي يفضي إلى تقدم الذات - ولو بالتواصل مع الجمال- وليس لذة اعتباطية.

من المتعة المعاصرة في البلاد الإسلامية. خاصة حينما تبرز سخرية قولهم بالعقد كمناط للشرعية.

مع اكذوبة العقد، نجد ان تعريف الفقهاء للزواج؛ (هو عقد يفيد حل استمتاع كل من العاقدين للآخر)- أو بصورة أسوأ (عقد تحل به المرأة على الرجل)، أو(العقد اللفظي المملك للوطء)- تبدو فيه المركزية واضحة للحلية، بتوجهها إلى (الاستمتاع والوطء) فحسب، وهو أول ما يطرح ضد التعريف، في انه جنسي لا حقوقي أو قيمي أو حتى أخلاقي. كما ان مشكلة التعريف في نصي؛ (عقد تحل به المرأة للرجل) و (العقد المملك للوطء). هو انه يحذف عن المرأة رغبتها الجسدية، بحيث لم تكن هنالك حاجة لدى الفقهاء، لكي يقولوا؛ (ويحل به الرجل للمرأة..). وكأن المرأة ليس لها طمعا مساويا للرجل في الجسد..

هذا الاتجاه من الخطاب يتكرر دائما بتهميش المرأة في مجمل زوايا الزوجية وتشريعاتها، وكأنها مركوب جامد، الأمر الذي افرز الكثير من الأخطاء في أحكام الزواج، لتتحول إلى ظلامات استعبادية غالبا، ناهيك عن فقدان العمق الوجودي للزوجية بسبب ذلك الخطاب. إذ كأنه لا حاجة لها أصلا بالرجل في وجوده/ جسده وعاطفته، وانه لا يمثل سكنا لها. رغم ان آية؛ (وجعلنا من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها) خطابها للطرفين وليس للرجل وحده، فـ(أنفسكم) في الآية ليس للرجال، و(أزواجا) ليس للنساء.

الأهم في تيه التعريف ووقوعه في منطق صوري ساذج، هو تقرير ان الزواج (عقد) ليس الا. أي انه يتأسس بصيغة كلامية تؤدى بين الطرفين فحسب، لذا لديهم مقولتهم؛ (الكلام يحلل ويحرم)، دون أي اعتبار للحال الوجودي بين الزوجين، وجهل ان

الرابطة الزوجية المنوي تأسيسها هي مسألة وجودية لا كهنوتية، لا تمت إلى الدين لا من بعيد ولا من قريب. وانه من غير الممكن للكلام ان يجعل الاثنين أزواجا، كما انه من اللاأخلاقي ان ينشأ الزواج بصيغة(آلية)، تتعلق بنطق كلمات فحسب. هذه هي زوايا السخرية في بنية المعرفة الدينية.

بعيدا عن ذلك، مسالة الإماء تفضح تعريفهم ومنطقه القائم على (العقد) اللفظي، إذ ان الجارية تحل بجسدها دون عقد كما يتفقون، يكفي شراءها أو سبيها، ولاشك في حلية هذا النوع لديهم من الارتباط والاستمتاع الجسدي، رغم رفضنا لحكم الجواري من أساسه. ورغم فضيحة تشريعهم هذا في انه يقبل حلية جسد الفتاة ان أخذت بالقوة غصبا وظلما، أو شراءا واستعبادا، ولا يقبلون شرعية الكيرل فريند والتي تكون فيه الفتاة آتيه بكل سعادتها لفتاها.

الأهم من ذلك، والذي يمثل المحور الذي يمكن الانفتاح به على ظاهرة الكيرل فريند، من عين الفقه التقليدي، هو ان الفقهاء عينهم يتفقون عادة في مسائل العوض عموما على انه يمكن الاكتفاء بـ(المعاطاة) حسب الاصطلاح، دون الحاجة إلى العقد اللفظي، وتقريرهم هنا هو ان (المعاطاة عقد)، بتبرير ان جميع العوضيات ومنها الزواج لا مراد منها الا إحراز (الرضا) من الطرفين، وان العقد ليس مرادا لذاته، لذا قبلوا بإشارة الأخرس التي تدل على الرضا. ولكنهم عادوا أيضاً واستثنوا المعاطاة في الزواج فقط دون غيره من العقود، كما استثنوا الزواج من قاعدة الفسخ سلفا، دون دليل. إذن بلا شك ليس من لوازم الحلية هو العقد في ذاته، وليس هو المناط في حلية جسد الآخر. وان العقد ليس الا

تعبيرا عن الإرادة الداخلية وعن حال الذات اتجاه الآخر. بل حتى هذا لا يمكن إحرازه، إذ لا يمكن قبول فكرة ان الكلام وعقده يمثل إرادة البنت دائما، لا ألف سبب وسبب. منها قسرية آخرين(الأهل) أو قسرية ظروف(الفقر والحاجة)، بل أحيانا (رغبة خديعة). إذن يبقى أمر الزواج في شرعيته تابعا إلى ما انتهينا إليه في كهانة الاسم؛ في انه (وفاق) وجودي، وليس (اتفاق) عقدي لفظي. إذ حتى وان قبلت الفتاة بل وأقبلت بنفسها على الزواج من رجل مثلا يكبرها بثلاثين سنة، فلا يمكن حسبانه زواجا. حتى وإن لم يكن طمعا بماله، فهنالك حتما ظروف اخرى، لانه كما يلزم المعري في لزومياته؛إذا خطب الزهراء شيخ له غنى.... وناشئ عدِمٌ آثرت من تعانق. اما ان كانت لغناه، فهي هنا ليست فقط لا تعتبر زوجة له في منطق القيم والحقيقة واللغة، وانما هنا هي عاهرة بكل معنى الكلمة؛ تبيع جسدها لأجل المال فحسب. لذا لطالما كانت العاهرات في البيوت أكثر من المبغى..

الكيرل فريند يقوم على هذه المعاطاة. ولكن هذا المعاطاة معه لا تشير إلى (الرضا) فقط، وانما تشير إلى (الرغبة) الشعورية، وقدر الود والحب، وهو ما يفتقده العقد الكهنوتي في كلامه عن الرضا كلازم للعقد حين الموافقة، لأنه لا يدل دائما على رغبة كما أسلفنا بسبب جبريات الظروف أو الأهل أو الخديعة. وفي هذا يبدوا ان الكيرل فريند يفوق الزواج المعروف وزواج المتعة في صورتهما الشرعية. بل في هذه الزاوية بالذات يظهر ان الغرب بعلاقة الكيرل فريند اقرب إلى الله من الشرق بزواج المعبد. لأنه بقيامه على الرغبة والانجذاب إلى الآخر، يضمن فيه الاس الأول للزواج وماهيته/ السكن بالمعنى الذي يمنحه له السياق القرآني لا السياق اللغوي المتداول، بينما لاضمان لذلك مع العقد التقليدي

ولفظيته وتسمية الكاهن. إذ لطالما يقوم بتلك التسمية مع أشخاص يكره احدهما الآخر دون ان يعبأ بالكره وتضاده مع ماهية الزواج الاولى. وبالتالي يكون الكيرل فريند هو الأكثر زوجية من الزواج الكهنوتي في كذبه واعتباطيته.

من جانب آخر، يمكن الوقوف مع شرعية الكيرل فريند كهنوتيا برأي الحنفية، الذي لا يرى إلزاما في ان يكون الارتباط بين الرجل والمرأة مشروطا بالزواج أو نيته. إذ قبل المذهب الحنفي بكل ما يدل على (الهبة والعطاء والإباحة والإحلال). وهذا الأمر متوفر بكل وضوح في علاقة الكيرل فريند باعتبارها هبة وإباحة وإحلال من الفتاة لانها آتية عن رغبة وسعادة تامة. ودليل الحنفية في ذلك هو روايتهم لحديث عن امرأة قالت للنبي؛(يا رسول الله جئت لأهب لك نفسي..) الامامية تروي الحديث بلفظ آخر؛ يا رسول الله زوجني. لذا لم يقبلوا منطق الهبة. ولكن بكل الأحوال، ما يقف إلى جانب الحنفية في ذلك هي آية؛ (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي، إن أراد ان يستنكحها). وهي بحد ذاتها، آية تشي بقوة إلى البعد الجسدي وجعله بقدر كبير من الوسع الاباحي، بحيث وكأنه للمرأة حق في منح جسدها لمن تحب.

هؤلاء في علاقات الكيرل فريند لا يهربون من المعبد ولا يخفون شيا عنه، هم فقط لا يريدون الكذب على بعضهما في رابطة زواج دائم، لأنهما لم يتأكدا من رغبتهما فيه وفي حمل الزاماته وعهوده، لذا لم يقررا البقاء سوية بعد. وهو الأمر عينه والصدق عينه الذي جعل علاقة الكيرل فريند اقل ازماتا بكثير من الزواج في كذبه. كما ان الكيرل فريند تحكمه العاطفة والقصص

الجمالية والشعورية، الأمر الذي يخلو منه الزواج التقليدي عادة، إذ معظمه يمثل حياة روتينه..

اللااخلاقي واللامعرفي في نفس الحين هو ان الكهنوت يقول بشرعية منح ألف جارية مجبرة جسديا، لشخص واحد يعمل بهن ما يشاء. ولا يقبل بشرعية رغبة امرأة واحدة جاءت بشوقية ذات تساكن بها ذاتا وجسدا آخر بكامل إرادتها وبكامل رغبتها وحبها، بعيدا عن المال.

9

ما يمنح التميز أكثر لنكاح الكيرل فريند في شرعيته، هو انه لا يقوم على الالتزامات العقدية القانونية للشروط في الزواج، وانما على التزامات ومثل الصداقة، وهي تشابه بقدر ما التزامات الحب؛ كلاهما يقع على مقربة من الضمير في حاكمية العلاقة. حيث الشروط في الكيرل فريند هنا تمثلها عين (عهود) الصداقة والحب، لاشيء آخر، بينما شروط الزواج عادة ما تكون قانونية حدية واقرب إلى انها تجارية وبركماتية جافة، وهو الفارق الأهم. إذ فارق كبير بين قانونية الضمير وبين قانونية الشروط. أي إن المسألة بينهما مسالة (عهد) لا عقد، والعهود ذاتية داخلية وليس اتفاقية قانونية ورقية كما هو الزواج، حيث يحتاج الأمر معه إلى نقاش وتداول على المال والحال بين الأهل حين الخطبة. هذه الخطبة التي يكفي وجودها لتؤكد خطيئة الزواج، انها منطقة بيع البنت وسوق نخاستها، سيما بشكلها المعاصر. ومما يؤكد هذه الرسمية التجارية أكثر، هو ان الزواج يحتاج إلى شهود على

شروطه وتجارته، بينما العهد في الكيرل فريند لا يحتاج إلى شاهد الا الذات والضمير، لأنه منطق أوفياء لا تجار. لذا الآية التي تصل إلى روحها ظاهرة الكيرل فريند هي آية (وافوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها، وقد جعلتم الله عليكم كفيلا.).. هذه الآية مهملة تماما في المنظومة الفقهية بينما هي حاكمة على آية(أوفوا بالعقود) المعتمدة في الزواج وسيدة لها، لأنها تتكلم عن (العهد وليس العقد). وفي هذا كل روعتها وعمقها وفرحتي بها[130]، لان المشكلة كلها وجوديا، هو ان الرابطة بين المرأة والرجل لا تكون حقيقية مثالية إلا إذا كانت الزامتها ذاتية لا قانونية كما هو العقد. الكهنوت اخذوا آية المبادلات (أوفوا بالعقود) ومنحوها للزواج وتركوا آية(وأوفوا بعهد... إذا عاهدتم). رغم وضوح ان الزواج هو تبادل نفوس وليس أشياء. لذا أخطأت المنظومة الفقهية حينما جعلت آية الزواج هي آية (العقود) وليس آية (العهود). والكيرل فريند يقوم على العهود الذاتية للصداقة والحب وليس الشروط القانونية للأهل والعرف. ومع تلك العهود يكون الالتزام سببه خشية من الضمير، من القلب، بينما مع العقود والشروط يكون الالتزام سببه الخشية من الآخر القانون والناس. لذا كانت الأخلاق داخلية والقانون خارجي. بل عهود العشق تضمن إنسانية الطغاة عينهم في عهودهم، لأنها حاكمية قلب. فهو

---

130 كنت قد حددت وجوديا فكرة العهد وانحصار الصور المثالية به في المهر قبل ان أجد هذه الآية أمامي لافز لها.. وهو مايجعلني دائما اثق بوئام الوجودية بالعمق الجميل في الآية أيضاً انها تحدثت عن الصفة الأهم للعهد التي نلح عليها؛ الإلزام ذاتي للعهد لا قانوني. حيث لم تجعل العهد قائما على كفالة بشرية كما هو دور الشهود، وانما الله والضمير شاهداه فحسب(**وقد جعلتم الله عليكم كفيلا**).

طاغية ولكنه يموت من اجل حبيبته.. لذا فالخيانة ليست خيانة (القوانين) التي ارتبطت بها الأجساد، وانما خيانة (المواثيق) التي ارتبطت بها القلوب.

عقد الحب أكثر شرعية من عقد الزواج، ولا حاجة لعقد مع الحب، لأنه بلا شروط أصلا، الا عهود الحب نفسه، وهو ما لايتوفر عليه الزواج الكهنوتي في قانونيته وشرطياته واتفاقاته التجارية. لذا لا مبالغة حين أسلفنا بان الزواج عينه من قتل الحب في التاريخ. أو لنقل من قتل علاقة المرأة والرجل فيه.

لذلك لا يمكن القول ان ظاهرة الكيرل فريند هي ظاهرة مساكنة كما تسمى أحيانا، وانما هي زواج لا يقبل المعبد، ويفوق الزواج المعبدي الرسمي شرعيا ووجوديا وإنسانيا. بل بتلك المميزات السالفة هو تقدم إنساني في مفهوم الزواج، وتطور اجتماعي فيه، جرى قسرا مع حركة الحياة كصيرورة تاريخية، أزاء مشاكل الزواج التقليدي التاريخية، وقام بمفرده دون أي ثورة بالتخلص من معايب وظلامات الزواج الكهنوتي.. ولكن بالتأكيد لا يشمل الكيرل فريند في هذه المثالية والشرعية السالفة عموم العلاقات الثنائية التي تغطي الشارع الشرقي سيما العربي منه، لان اغلبها هي مخادعات جنسية ومالية وانتفاعية، شانها شان الزواج العربي غالبا. وانما مع الشكل النموذجي منها بتلك المميزات السالفة والتي لا يلوحها الاجتماع النفعي. وهذا أمر مؤلم أيضاً في ان العرب حتى في هذه الظاهرة لا أخلاقيين. الغرب وحده صدق في كثير منها، لأنه صدق في صراحتها وواقعها وطبيعتها، لذا جعلها أمر علني، وفي هذا فرضها عرفا آخر. لأنه يعرف صدقها.

10

في زاوية الطلاق مع نكاح الصداقة- حسب تسمية برتراند راسل للكيرل فريند_ ينتفي الاستعباد تماما؛ علاقة حرة في البقاء والفراق، يحكمها تماما منطق(فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان)، معتمدا الأمر على قدر الصداقة والحب بينهما عدما ووجودا، شدة وضعفا، وعلى عهود هذين المفهومين. اما مع نكاح المتعة فصحيح انه بلا طلاق، ولكن لأنه يقوم على مدة يُتفق عليها، فحينها تبقى حرية الانفصال بيد الرجل، لا قدر للمرأة فيها[131]. بينما مع الكيرل فريند العلاقة حرة في الفراق بلا قيود إلا من حاكمية القلب وقيوده. فلا ملكية لأحد منهما للآخر، لذا يمكن تسميته بـ(الزواج الحر). ليس لان لهما الحرية ان يفترقا وقت شاءوا فحسب، وانما لان حاكمية العلاقة بينهما حرة من الشروط البركامتية للزواج الكهنوتي، ومقيدة بالالتزامات الانسانوية الذاتية للقلب والضمير، التي يفرضها عين الحب والصداقة. علاقة حرة من التاريخ والمعبد والقانون.

في الكيرل فريند لا يوجد أي بعد قسري في المساكنة سوية إلا قسرية القلب والرغبة/ الحب. وهو ما تفتقده معظم زيجات المجتمع. فكيف إذا اقتنعنا ان البغاء هو؛ (كل إشباع جنسي دون

---

131 حيث لا يمكن الانفصال والحرية الجسدية مع آخر إلا إذا وهب الرجل المرأة المدة المتبقية.. وهو يعني وهب حريتها بشكل ثان، أي انه شكل من أشكال الطلاق أيضاً.

تجاوب تام من الطرفين..)[132] حينها يكون الزواج الحر(الكيرل فريند) في حالاته المثالية هو الوحيد الذي لا يمكن ان يقع في صفة الزنا، بينما لطالما يقع فيها الزواج التقليدي بين عين الزوجين في جماعهما. لان ثنائي الكيرل فريند يرتبطان أصالة على أساس التجاوب النفسي دون أي شيء آخر، إلا في الحالات الانتفاعية منه. أي انه مبني في وجوده على هذا التجاوب، سواء كان عشقيا أو وديا- لذا كان الأمر بالغا فيما أستحدثه الغرب مع هذي الظاهرة في توصيف الجماع بأنه ممارسة حب وليس ممارسة جنس- اما مع الزواج الكهنوتي فلكثرما يكون هذا التجاوب مفقودا سواء في أول يوم أو فيما بعد. إذ لطالما تكون الزوجة مُكرهة لسبب وآخر. بل الكثير من الزوجات يجامعن أزواجهن دون رغبة فقط للتمويه عن علاقاتهن الخارجية، وكذا الأمر مع الأزواج. وهو ما لا يحصل مع الكيرل فريند أصلا، لأنهما يرحلا عن بعضهما باللحظة التي يشعر احدهما بانتفاء الحب أو اقلها الود أو الانس الجسدي بينهما، لان الأساس الذي جمعهما هو الرغبة في الآخر، وينتفي اجتماعهما بانتفائه، فينفصلان مع أول لحظة ارتفاع الود والتجاوب، بتطبيق تلقائي وكامل لشعار وصال المعنى(فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان)، بينما لا يكون ذلك مع الزواج التقليدي لتقيدهما بالطلاق ومصائبه.

إذن، إلى وجهة هذا التعريف للزنا، يعتبر الجماع زنا في عموم الزيجات التجارية اللاتي تعيش كذبة فيما بينها، وهو حال يبلغ الأكثر في زيجات المجتمع التقليدي، بينما يندر ان يحصل مع

---

132 تعريف يتناسب مع فكرة وصال المعنى، في جهة التجاوب، ويناسب دلالة اللغة رجوعا إلى مفردة البغي، سيما في دلالتها القرآنية ؛ (ولا باغيا)

الكيرل فريند. اما الجماع مع المتزوجات اللاتي يكرههن أزواجهن على الفراش دون رغبة منهن فيعتبر اغتصابا. لذا جميل من الغرب العلماني حينما شرع قانونا يعتبر فيه الزوج مغتصبا إذا غصبها على المضاجعة بغير رغبة منها[133]. وكان في ذلك أكثر استنادا للنبي وشرعه من الفقه الإسلامي بكل علومه.

بكل الأحوال هذا المنطق يؤكد اس وصال المعنى، ليجد ان النوم مع الغانية برغبتها فضيلة، والنوم مع الزوجة بمللها زنا.. اعتقد انها أعماق وجودية لن يقبلها الكهنوت ولو بعد ألف سنة. فمع وصال المعنى تغدوا العذراء هي التي لم تنم بعهر فحسب، مهما كثر رواد جسدها، المهم انها لاتمنحه الا بحب.. اجل لكم نحن سطحيين أصحاب البكارة. فهي ليست من لم تُخدش بكارة جسدها، وانما من لم تخدش براءة ذاتها وقيمها، واهمها؛ ان لايمنح الجسد الا بحب.. والزنا هنا ليس إلا إباحة الذات، لا إباحة الجسد. فالتي لا تمنح جسدها إلا بحب تبقى عذراء مهما حل بجسدها. تلك اشرف بألف مرة من تلك التي منحت بكارتها بإسم الزواج لأجل حسب أو نسب أو مال أو أياً كان غير حبها وذاتها. وهو المنطق عينه الذي يؤسس لرؤية أخرى للمفهوم الأخلاقي؛ في انه يقوم على بكارة القيم التي مورس بها الجنس، لا بكارة الجسد.

بالتأكيد لا يحتاج الحب إلى عفة، لأنه اكبر منها، ولأنه المفهوم الوحيد الذي يجعل عملك إلهيا وأنت في الحانة وشقيا وأنت في المسجد. طالما أن (ما نفعله عن حب يجري ما وراء الخير والشر) و (انه في الحب الحقيقي تغلف الروح الجسد) كما تقول اعماق نيتشه. وهي عين الاعماق التي قال بها قاسم امين؛ (ان كل

---

133 شرع هذا القانون في بريطانيا عام **1991**.

عشق شريف). كما انه (لاشيء ممايمارس في السرير هو لااخلاقي مادام يساهم في استمرار الحب) كما يقول غابريل مع تجربة الحب في زمن الكوليرا.. وكل ذلك يعود فقط لانه (وصال المعنى)

أخرجوهن من الخلوة إلى الجلوة، فما هن إلا زهرة الحياة الدنيا. وان الزهرة لابد من قطفها وشمها، لأنها خلقت للضم والشم.

.. قُرة العين[134]

11

لا توجيه لذلك التشريع الانفتاحي- عدم الانحصار بالزواج- مع المتعة وما سيأتي في زوايا اخرى كثر، إلا بإحالتين، الاولى؛ تتصل بادراك قيمة الجسد في الوجود.. والثانية وهي الأهم، بإحالة المسألة على التجديد المفاهمي الذي دأب عليه النبي، كأهم فعل أصلاحي، وتصحيح النضرة التاريخية لمفهوم الأخلاقي في الوعي العرفي والديني. بل كل الحكاية تكمن في جلب النبي لرؤية جديدة ومختلفة في مفهوم (الأخلاقي)، وابعاده عن انه أمر مرتبط ومنحصر بإشكالية المرأة في جسدها كما هو مألوف. وهو الأمر الذي يمكن تقصيه مع النبي في آراءه الانفتاحية على الجسد وعلاقاته، وبزوايا حرجة أخلاقيا نسبة للمألوف البشري. وهو أمر

---

134 عالمة إسلامية متمردة من القرن التاسع عشر. أحيانا لا أجد رجل دين إسلامي استطاع ان يكون متمردا على شاكلتها ازاء كهنوته كما فعلت هي. انها امرأة أكثر من قطعة تاريخية بعيدا عن خطا وصحة أفكارها.

طبيعي لان النبي أصالة برسالته كان يجد البشرية هي من تعيش خطيئة في عقلها وأعرافها، ومنها رؤيتها لمفهوم الأخلاقي واللااخلاقي. لذا فك الارتباط والملازمة عرفيا بين الجنس والأخلاق، لأنهما غير متلازمان أصلا- وهو عين المنطق الذي نشأ مع الغرب بعد عصر التنوير حين قام العزل بين مفهومي الأخلاق والجنس، والذي نجح معه في حلوله الاجتماعية، وهو عين العزل الذي أدى إلى نشوء ظاهرة الكيرل فريند- بل تجد معه مفهومي الشرف والعرض مرتبطان بالرجولة ومسألة القيم أكثر مما هي مع الانوثة ولعبة الجسد. لذا لم تكن مسألة الحرية الجسدية، بتلك الأهمية التي أحال لها الكهنوت لاحقاً تلك الخطيئة وذلك العقاب الصارم، وتلك التسميات القاسية. والتي غزت بها الذكورية العربية مقاصد الشريعة عينها، كأهم مدرك تشريعي، لتدور مع مفهوم (العرض) ومقصده في عنوان المرأة. بعيدا عن المفهوم النبوي. لذا فهي مقاصد أبي سفيان لا النبي.

12

يمكن ملاحظة الانفتاح الأخلاقي نبويا وغرابته عن الوعي الأخلاقي المألوف في زوايا كثر. زوايا نرغب بها، ليس لأنها تعرض مدارات الانفتاح والانقلابية في مفهموم الأخلاقي مع النبي فحسب، وإنما لأنها أيضاً تجرنا إلى نفي أحكام تشريعية كهنوتية مثلت هوية الدين رغم انها لا تمت للنبي ودينه بصله، وأبرزها الرجم والحجاب والمهر. واللاتي مازالت تجري كذبتها منذ ألف واربعمئة سنة. لذا من الملح ان تنتهي كذبتها.

يكفي تغطية للبديهيات، فالإسلام الأول حينما شرع شرطية الرجم بأربعة شهود لرؤية الجماع، وبوضع يبدوا مستحيلا بمنطق كلمته؛ (كالميل في المكحلة)، يريد ان لا يترك مجالا لأحد ان يُعاقب بسبب الجنس، ويريد ان يقول انه لا عقاب على مرتكبيه وان كان زنا واقعيا، ولا حقيقة غير ذلك. إذ قد يتوفر لأحدهما ان يرى الميل والمكحلة، ولكن يستحيل ذلك لكل الأربعة.. كل القصة هو انه بآلية الشرط هذا كان يحاول ان يتحايل على الروح الجاهلية التي لا يمكن ان تتنازل عن بنيتها في التشريع التاريخي وبنيته اليهودية كعرف في رجم المرأة. فلم يصرح بتحريم الرجم ولكنه بشرطيته تلك تحقق نفي وإلغاء الرجم، لذا لم يجر أي رجم في الإسلام النبوي الأول، أما ما روي أحيانا فهي اعترافات فحسب. بل حتى مع الإقرار والاعتراف، يلح النبي مع معترفيه لعلهم يغيروا رأيهم بالاعتراف، أو يحاول ان يفرض عليهم خطا الاعتراف. بل وصل الأمر مع الإمام علي مع احد المعترفين بالزنا ان يقول له؛ (أما كان بوسعك ان تتوب بينك وبين الله.. فارجع.). بل تجد وصايا النبي أكثر من جمالية في مثاليته وأريحيته مع أصحاب الزنا بوصيته لأحدهم أراد الإخبار عن حالة زنا بقوله له؛ (لو سترتهما بثوبك لكان خير لك). واكبر من ذلك هو قول الإمام علي شخصيا؛ (لو رأيت الفاحشة بعيني لغطيتها

بردائي).. فلسفة ذلك هو ان الخطيئة أمر ذاتي وليس حقوقي. أمر لا يرتبط بالناس وإنما بعلاقة الذات بالذات/ الضمير.

لأجل هذا الاتجاه والعمق المفارق كانت حادثة عيسى التاريخية وكلمته؛ (من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر). لا ينكر احد حدث عيسى هذا، ولكن الكل لم يمنحها دلالاتها الواضحة، بان عيسى كان يستنكر الرجم. انها تفاهة الثقافة ومتنوريها. ولنفس الحسرة والروح استرجع علي ابن أبي طالب نص عيسى في حادثة مشابهة، لام بها الفرحين برجم احدهم كان قد اعترف على نفسه. بل الأكثر غرابة ما يمكن ملاحظته في عمق الحادثة بان علي كان مع الزاني وليس مع الناس؛ ليس دفاعا عن زناه، وانما دفعا لظلامة الرجم. فالزاني مظلوم به. وهو ما يؤكد قطعا قبل الأدلة الرسمية بعدم جواز إقامة الرجم ويقطع بكذبته الكهنوتية والفقهية إسلاميا، على اعتبار انها خطيئة ذاتية لا حقوقية. الاولى للضمير، والثانية للناس. لذا فالقذف يكون فيه حدا لأنه إضرار بالغير كتعدي وظلم، بينما الزنا خطيئة الذات مع الذات.

الفضيحة الأكبر هو انه لا وجود لأي أصل معرفي للرجم في الأدلة الإسلامية، والتقليدية منها بالذات، والانكى انه رغم ذلك ويرون حكم الرجم بديهية تشريعية تمثل ضرورة وهوية إسلامية. إذ لا وجود لأي آية داخل القران تقول به. وهنا سيفاجأ المتلقي باحتيالات الكهنوت على دين النبي وقدر الزور وقبحه. لان الآية المتوفرة في هكذا شأن، تقول بالحبس فقط؛ {وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىَ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً}(15) {وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأصلحَا

فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَآ إِنّ اللّهَ كَانَ تَوّاباً رّحِيماً}(16). بل مع التوبة وصلاح الذات يُخلى سبيلها. علما ان الشرط المسبق لهذا الحكم بأربعة شهود يجعل المسألة كلها لاغيه كما أسلفنا، ولكن فقط لعرض فضيحة اخرى ولعبة اخرى من الكهنوت مع دين النبي ومع الناس.

الكل يتفق على وجود هاتين الآيتين لا غير في القرآن. أما ما حصل وبكل صفاقة، فهو انهم جاءوا بمقطع وقالوا انه آية، رغم عدم وجوده قرآنيا. ويعترفون بذلك، بل لم يجرأ احد على إنزالها فيه. ثم يزيدون السخرية بلة حينما يأخذون بحكم ذلك المقطع المدعى آية، ويهملون الآيتين السالفتين التي يجدونهما في القرآن الذي بيننا.. لا أظن ان هنالك صفاقة في المعرفة وزورها وصلت حدا كهذا. والأغرب هو ان هذه الآية المدعاة لم يتفقوا على شكلها ونصها. ساعة يقولون انها هي؛ (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البته). وساعة انها؛ (إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما.... نكالا من الله والله عزيز حكيم).. ومرة؛(الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البته بما قضيا اللذة).

من جهة اخرى أوردوا حكم الرجم وآيته غير القرآنية في باب الناسخ والمنسوخ مع قسم أحدثوه تحت عنوان؛ ما نسخت تلاوته وبقي حكمه. وهو أمر جد مضحك في قضية الناسخ والمنسوخ، إذ انه في النسخ الطبيعي- آية تنسخ آية- تبقى عين الآية المنسوخة دون ان تحذف، رغم انها اولى بالحذف لان حكمها ودلالتها ومرادها قد حذف أصلا، ومع ذلك تبقى داخل القرآن. فكيف والآية المدعاة حكمها غير منسوخ وهي محذوفة، بل انها آية ناسخة كما يدعون لآيتي القرآن، فالأولى ان تحذف تلكم الآيتين

وتبقى الآية المدعاة، وليس العكس. لا أصدق ما يفعلون. وكأنهم يجعلون من القران مُؤلفا لكاتب قلق، لم يرض على صياغة نصه فأراد حذفه. بل حتى الكاتب لا يقبل الحذف مطلقا لأنه سيبحث عن صيغة بديلة لفكرته التي أراد تدوينها. وهو أمر جد تافه في علميته وكل فكرته. لذا في هذا المنطق من النسخ لا يساء إلا إلى القران والله عينه. لا غرابة في ذلك، هذا هو جهد الكهنوت في التاريخ. تشويه الله ودينه. ولا تبرير لدي في هذا الحكم إلا البنية العربية في يهوديتها العرفية.

14

أبو حنيفة، وهو الفقيه المتمرد وجودا وفكرا على الواقع الإسلامي مع أحكامه وحكامه وعلى المنهج الفقهي وفقهاءه، يرى كما هو مشهور بين القدماء عنه، انه؛ من استأجر امرأة فزنى بها فلا حد عليه.. وهو رأي مفارق بالتأكيد للوعي الديني وفي عقدة الجنس وانقلاب الرؤية فيها. فهذا الرجل الذي لا حد عليه استأجرها لمتعته فحسب. لا زواج ولا ملك يمين. لان الجارية لا تستأجر وانما تشترى أو تخطف طغيانا. والزوجة لا اجر لها على جسدها وانما مهر كما يقر الكهنوت نفسه.

لا يمكن الوقوف على هذا الرأي في مرجعيته المعرفية لدى أبي حنيفة. الجصاص مثلا حينما يأتي لموضوع المهر والأجر يجد؛ ان تسمية القران للمهر أجرا دليلا على رأي أبي حنيفة هذا، وان

الأمر كمن قال للمرأة أمهرك كذا[135]. وخطأه هنا هو الخلط الذي قلدوا فيه بعضهم بعضا بان المهر عين الأجر. ورغم ان التوقع الاولي لرأي أبي حنيفة ومرجعه هو آية (لا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن)، ولكن الأمر قد يكون ابعد من ذلك، إذ وكأن وجهة أبي حنيفة لم تكن وجهة (منطق فقهي) معهود، وانما كأنه عن (وجه وجودي)، يقوم على مقولتي (الحرية، والحق)، الاولى في ملكية الذات وجسدها ولوازمها، مهما كان الفعل(الناس مسلطون على أنفسهم)، والثانية في حق منحها جسدها ومتعته بالاتفاق(أوفوا بالعقود). لأنه يهتم بهذين المقولتين كما نراهما ضمنيا في أحكامه مع العبيد وأهل الذمة ومفارقته الفقهاء فيهما. لذا لم يقل بالحد، وكأنه يرى تبعا لتلك المقولتين ان الحد ليس منطقا دينيا، وانما منطق قانوني اجتماعي. والمنطق الديني في خطايا الذات قانونه مع الله، ومع الآخرة، ولاحق للمجتمع والكهنوت فيه.. الكهنوت يريد ان يلغي حتى قانون الآخرة، فلا يبقوا لله أشياء في القيامة.

مرجعية الأمر بنسبة كبيرة تشي بقناعة أبي حنيفة بنفي الرجم أصلا وعدم وجود أي حق اجتماعي اتجاه احد حين زناه. لذا كانت قضية أبي حنيفة هنا هي حق الأجر للجسد فحسب في الموضوع، ودفاعه عنه، وان الحد على عدم دفع الحق وليس على الزنا. أي ان الحد هو عن سلب حق وظلم وليس عن الزنا وخطيئة الذات. وهذا ما يمكن ضمانه بمعية الحكم المعروف؛ (من أكره امرأة على الزنا وجب قتله). فهنا الحد على (الإكراه)، وليس على

---

135 أحكام القرآن - الجصاص ج **2** ص **184**.. ج**4**، ص **278**.

(الزنا).. واعتقد ان آية (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردنا تحصنا) تحمل أنفاس هذا السياق. أرجو ان تقرا هذه الآية بغير استمارة الكهنوت التي انتهى تكرارها. سيما قيد؛ (إن اردنا تحصنا). إذ كان يكفي ان يتوقف النص على (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء..). اما بشرط (ان اردنا تحصنا) فهنا كل التساؤل. ألا يعني ذلك ان الأمر من حقوقهن ولا دخل للمجتمع في ذلك الحق، بإحالة كل الأمر على اس الحرية الوجودية مع النبي في كلمته؛(الناس مسلطون على أنفسهم وأموالهم).

15

الأهم مما سبق في الانقلاب النبوي على التأزم التاريخي مع الجسد والربط بين مفهوم (الأخلاقي) وبينه، يتبين بشدة مع قضية (المغيبات) المعروفة تاريخيا أيام النبي، على مستوى أخذها بابا باسمها في كتب السير والتاريخ. فالمغيبات هن نساء يثرب اللاتي غاب عنهن أزواجهن للجهاد لفترة ليست قصيرة[136]، فأخذن يخُنَّ أزواجهن مع صحابة آخرين لم يخرجوا للحرب. هذا الأمر لم يكن نادرا، وانما من الكثرة بمكان بحيث أصبحت ظاهرة اجتماعية يعرفها كل أهل يثرب. بل يئس النبي منها بعد ان جمع أهل يثرب عدة مرات مصارحا إياهم بفضيحتها وقبحها. فبقيت، وبقدر كبير، بالشكل الذي جعلها بهذه الشهرة التاريخية تدوينا.

136 لذا أخذن هذه التسمية من باب كثرة الغياب.

ما قام به النبي وشرعه لمحاربيه بعد يأسه هو الذي يُلفت إلى المفارقة هنا في الانقلاب مع مفهوم (الأخلاقي)، بشكل يمثل مفاجأة للمألوف البشري، سيما الديني منه. إذ قال النبي لمقاتليه حينها؛ (إذا أطال أحدكم الغيبة فلا يطرق أهله ليلا.)[137]. كي يمنع اكتشاف فضيحة الزوجات.

الكهنوت حاول ان يغطي كلمة النبي هذي ومفارقتها وأهميتها، بتأويل مكشوف مضحك، ولكنه نجح فيه، لان الامة أكثر من مضحكة. تأويلهم للحديث هو؛ كي تستعد المرأة لزوجها في تجميل حالها، وانه لا ينبغي ان يلتقيها وهي بحال لا إغراء فيه، لذا أضافوا للحديث كلمات اخرى كي يستعينوا بها على تثبيت رأيهم؛ (لا تطرقوا النساء ليلا حتى تمتشط الشعثة، وتستحذ المغيبة). ولكنه منطق مفضوح، إذا لو كان الأمر لأجل ذلك، فالنهار اولى، لأنها أكثر تعرضا فيه للاتساخ، بل ان المرأة من عادتها ان تجلس لزينتها ليلا. من جهة أخرى، الأمر لا يستحق ان يبيت الرجل خارج بيته لأجل ذلك. كما ان الزوجة كيف ستقوم بالتزين لزوجها وهي لا تعلم بمجيئه أصلا.

الأهم إطلاقا في تسفيه هذا التأويل، هو انه لا يرتبط أصلا بالظاهرة. فالنبي قال كلمته تلك في سياق الأزمة وظاهرتها ومع عين خطبته عنها في المسجد بعد تعاظمها وعدم الكف عنها، ولم يقلها في وقت آخر وفي أزمة اخرى، أو جانب اجتماعي آخر مستقل يتعلق بكماليات حياتية مثلا في خصوص نظم العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة.. بل الغريب ان الكهنوت يفضح نفسه أكثر حينما ينقل في تراثه عن وصية النبي تلك، بأنه حينما خالف

---

137 جمع الجوامع للسيوطي، ج**1**،ص**412**.

بعض الأصحاب وصية النبي تلك وجد زوجته في أحضان رجل آخر، أحيانا يكون صديقه الأقرب. أي انه التراث لم يقل بأنه من خالفوا الوصية وجدوا زوجاتهم بهيئة قبيحة، بل وجدوهن على أتمها ولكن ليس لهم، وهي سخرية اخرى تلحق تأويلهم.. وهو ما يخصم كذبة الكهنوت التي دارت مع ألف واربعمة سنة. رغم كل ذلك ولم يعترف ولم يجرؤ ألكهنوت يوما منذ ألف واربعمئة سنة على مصارحة ذلك.

ما يهم هو؛ هل لمنع هذا الاكتشاف أولوية على عقاب الخيانة الأخلاقية. إذ لا نجد هذا المنطق مع السرقة وغيرها من العناوين الأسوأ أخلاقيا في الرؤية العرفية. أليست الخيانة أسوء أخلاقيا من السرقة ومن غيرها ضمن دائرة الأخلاقي، رغم ان السرقة بعد مادي محض لا يمس أي قيمة أخلاقية. بل ان السرقة أمر يمكن إرجاعه وإصلاحه، أي يمكن نفيه وكأنه لم يكن، بينما يستحيل ذلك مع الخيانة الجسدية. الزوج نفسه لا يقارن أصلا في السوء الأخلاقي بين خيانة زوجته وسرقة بيته. سيما ان الموضوع لا يتعلق بمسامحة ومحاولة تناسي أمر مضى، لأنهن لم يتوقفن أصلا عن الاجتماع بغير أزواجهن ليلا. حتى بعد تكرار النبي امتعاضه من الظاهرة في عدة كلمات في مسجده. لذا الذين يذكرهم التراث في مفاجئتهم لزوجاتهن مع آخرين كان بعد كلمات النبي وبعد وصية اليأس، كما يجب ان نسميها.

حرت كثيرا وقتها في تبرير هذا الفعل النبوي المؤدى بوصيته، وفي نفس الحين كنت رافضا التعليقة غير السليمة للمرحوم خليل عبد الكريم على المنع النبوي لاكتشاف الخيانة[138]، بخشية امتناعهم عن الجهاد مرة ثانية، فيخسر النبي حروبه. وهو تفسير جد ظالم للنبوة ولشخصية النبي، ويناسب ان يكون منطقا لكسرى

---

[138] هذا الرجل أول من كان صريحا في حقيقة الظاهرة وحقيقة الحديث النبوي بأنه قيل منعا لاكتشاف الخيانات الزوجية، وليس للتحضيرات الزوجية، من زينة وما شابه.

وهولاكو الإمبراطور، وليس لمحمد النبي. باعتباره منطقا برجماتيا، وفي الزاوية السيئة للبرجماتية، التي تبيع القيم بالنصر.. ولرفع تلك التهمة مسبقا يكفي ما كان من النبي في منطق الجندية، حينما أتاه شاب يريد مرافقته للحرب، وسؤال النبي له؛ كيف خلفت امك وابيك. قال الشاب: تركتهما بدموعهما. حينها قال له النبي: ارجع، فلأُنسهما بك ليلة واحدة خير من الجهاد في الله[139]. هنا النبي كان مثاليا في اولولية العاطفة على الحرب، وتفضيله الخسارة فيها على حزن ام بابنها.

من جهة أُخرى تنفع كليات النبي - في شخصيته وليس في نبوته وواجباتها- لمنع التهمة البركماتية تلك، وهو المنهج الذي احذف به الجزئيات الكهنوتية والتاريخية بالكليات الشخصية للنبي. لذا أخذت افقا أوليا لتوجيه فعل النبي هذا، تبعا لما جرتني إليه هذه الكلمة ومنطقها؛ (رب حكم يكون أكثر جُرما من الجرم). إذ لو سمح لهم النبي بالدخول ليلا لكان مؤدى الأمر اغلب الأحيان إلى قتل الزوجة ومن هو في فراشها. وخطيئة الجنس في الوعي الأخلاقي النبوي أهون من ان توازيها خطيئة القتل، كما هو التجديد القيمي له الذي منع به الرجم- فمع زنا المغيبات هنالك (خطيئة قيمة) مع الذات فحسب، بينما مع قتلهن (خطيئة ظلم). كما ان فعل الزنا، كامر شخصي يخص فعل الذات استقلالا يحرسه منطق(الناس مسلطون على أنفسهم وأموالهم) وأجسادهم، اما فعل القتل فيقف على الضد منه- بينما مع أهل الجزيرة فالأمر معكوس تماما، حيث خطيئة القتل أهون من خطيئة الزنا. لان الأصحاب بقوا هم عينهم في أعرافهم وقبليتهم رغم دخولهم الإسلام، لذا فالمنطق النبوي المفارق مرفوض لديهم. ولهذا السبب بالذات كان حديث منع اكتشاف الخيانة، ومعه يمكن فهم منطق المنع هذا، حيث تماشى النبي مع هذا الأمر بهذي الشاكلة؛ فبدلا من ان يقول لهم ان خيانة المتزوجة لا تمثل خطورة أخلاقية كبرى

---

[139] اتوقع ان هنالك كثير من الاحداث المشابهة، لانه رسخ معها حكم باولوية الاهل حين يسبب لهم رحيل ابنهم ضررا اوحرجا معتبرا.

تستحق معها القتل، وهو ما لا تقبله تلك البنية الجاهلية. لذا قام بتلك (المواربة) فمنع دخولهم ليلا. وهو نفس الأمر الذي أنجز مواربته مع حد الزنا حينما علق الأمر على أربعة شهود، بدل ان يقول لا عقاب ولا رجم على الزانية.

إذن ما فعله النبي في منع اكتشاف زنا المغيبات، لم يكن دفاعا عن الخيانة، وانما إبعادا للمنطق القبلي معها.

ما هو أهم من ذلك تفسيرا للفعل النبوي المفارق أخلاقيا مع قضية المغيبات هو البعد الوجودي لها، اعتمادا على التصحيح المفاهيمي الذي مثل مركزية الرسالة، وأهمها تجديد مفهوم (الأخلاقي)، سواء في أيقونته العربية، أو غيرها، على اعتبار ان التشريع الأخلاقي من أهم الإشكاليات البشرية المتهمة في أصلها ونشأتها، كما إن اشكاليتها تنبع قبل كل شيء من كونها ايدويولجيا الطبع البشري التاريخي الأصعب تغييرا.. والنبي يبدوا مع هذه القضية هو مصحح لهذا الطبع الذهني أخلاقيا. اما مرجعية الفعل النبوي مع قضية المغيبات هذي، فيبدو انها تعود لاس الحرية الوجودية معه؛(الناس مسلطون على أنفسهم) بكل وجودها. والإنسان حر في نفسه وذاته وجسده، لا يمكن لآخر ان يملكه، حتى وإن كان زوجا، إذ لا وجود لتمليك في الزواج.. حتى وان كانت تلك الخيانة وزناها خطيئة، إلا انها خطيئة ذاتية، حاكميتها لله وليس للناس. وهو عين الأمر الذي يجري فيه رأي أبي حنيفة بان من استأجر امرأة فزنا بها فلا حد عليه.

البعد الوجودي هذا كتفسير لفعل النبي مع الظاهرة ومنع اكتشاف الخيانة أجده هو الاولى بتفسيرها. وهو الأكثر دلالة لفهم رؤية النبي لمفهوم (الأخلاقي). إذ حتى وان لم يؤد اكتشاف الزوج إلى القتل، ولكن الزوجية بينهما ستُقتل، فلا يمكن ان يجتمعان وذاكرة الخيانة في عيونهما، خاصة وان الزوج الجاهلي العربي بالذات يجعل فعل تلك المرأة نهاية للشرف وخطورة أخلاقية كبرى، بينما الزنا نبويا ليس موضوعا مركزيا للشرف، لان الشرف مفهوم ابعد من كونه زنا، كما ان الزنا ليس بتلك الخطورة الأخلاقية التي تراود المتلقي الآن في تخطئته، لذا لم

يُحرّم الإسلام (الزواج من الزانية، ولم يأمر ان تُفارق أو تُطلق الزانية)[140]. وهو ما يؤكد بقوة ان الزنا في المنطق الأخلاقي للنبي لا تمثله الرؤية العرفية المعهودة، والتي بها لابد ان ينتفي الزواج نفسه، رغم ان تبادلية الأجساد بين الزوجين وكأنها قضية حصرية. فكيف وإذا كان فعل تلك الزوجة يرتبط بمبرر في حاجة جنسية ملحة تمثل اضطرار وجودي فحسب، لغياب الزوج عنها، كما هو مع مغيبات مجاهدي النبي. وهذا ما تؤكده كلمة النبي آنذاك؛ (لا تمنعوا جنديا عن امرأته ثلاثة أشهر)، أو أربعين يوما أحيانا.

ما يهم في الأمر، سيما في الناحية التجديدية المفارقة هو ان النبي كان في عين حله هذا أخلاقيا، وهي أخلاقية واقعية وجودية وليس أخلاقية عرفية ذكورية استحواذية تملكية طبقية سيطرت على مسألة الأخلاق وأسستها تاريخيا وبقيت تحكم الذات البشرية إلى يومنا هذا. لذا كل المسالة هو ان نظرة البشرية المزيفة لمفهوم الأخلاقي لم تكن تحكم النبي وكان نقيا عنها، وانه في هذه القضية كانت عودة من النبي للمفهوم في أصله. وبما انه أمر صعب لا يمكن القبول به ووعيه، لذا واربهم بطريقة؛ (لا تدخلوا على نساءكم ليلا).. هذا الأمر يحتم ان يكون التجديد والانقلاب المفاهيمي للنبي مدخلا لفهم سنته وعموم وجهته التشريعية.

16

مما يؤكد هذا المجرى في مفارقات مفهوم (الأخلاقي) لدى النبي عن المألوف الكهنوتي والعرفي، هو ما يذكره الشافعي في كتابه الام، انه (ذكر للنبي رجل، ان امراة زنت وزوجها حاضر، فلم يأمر النبي زوجها في طلاقها واجتنابها)[141].. بل إن(رجلا شكا إليه امرأته انها لا تدفع يد لامس إذا التمس، فأمره ان يفارقها، فقال

---

[140] جمع الجوامع للسيوطي، ج1،ص412. وما يؤكد هذا الحكم أيضا، هو ما سيأتي من منطق النبي في أحداث له مع أشخاص متزوجين من زانيات.

[141] الام ج5 ،ص18.

له انه يحبها، فأمره النبي ان يستمتع بها[142]). كما انه لدى الكثير من المفسرين حين تناول آية (... إلا اللمم).. يرون ان اللمم هو مادون الفرج[143]، وان هذا لا يحاسب عليه ولا حد عليه. وهو الأمر الذي تشبث به الجاحظ عن التفسير الكهنوتي وألزمهم به قرآنيا، لأنه يتجه بقوة في رؤية اخرى لمفهوم الجنس وقدره، وانتفاء ارتباطه بمفهوم الأخلاقي أيضا. كما ألزمهم بعين معارفهم التشريعية بقولهم؛ ان الولد يقضى لأبيه طالما انه مولود على فراشه حتى وإن لم يكن من صلبه. واعتبر ذلك إشارة كبرى إلى وعي الجنس بشكل آخر في الإسلام الحقيقي قبال الإسلام الحشوي حسب التسمية المعتزلية لفقهاء الكهنوت آنذاك.

أيضا يرد الأمر في مفارقاته حين تناول آية (وَأُحِلّ لَكُمْ مّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُمْ مّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنّ فَآتُوهُنّ أُجُورَهُنّ فَرِيضَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنّ اللّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً}(24) التابعة لصفحة الحرام والحلال في المرأة قرآنيا. إذ عادة يأخذ مقطع(وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم ..) إشارة كبرى في إباحة مقاربة لرأي أبي حنيفة.حيث تختلف الآراء في هذه الآية، خاصة انها قلقة جدا، بحيث وكأنه تُبيح الأمر على غير المألوف الأخلاقي، وهو ما يستشعره منها الكهنوت عينه في بعض من مداركه. ينقل الطبري مثلا هذا الأمر؛(وقال آخرون: بل معنى ذلك؛ فما تمتعتم به منهن بأجر تمتع اللذة ، لا بنكاح مطلق على وجه النكاح الذي يكون بولي وشهود ومهر[144]). أي انه جنس محض. ولكن تكملة الآية (.. محصنين غير مسافحين) تربك كل افق الآية، لذا اغلب المفسرين حينما يمر عليه، يقول؛ والله اعلم، بهروب كامل. اما من يريد ان يعطي رأيه فيتورط بالسذاجة. ولا أجد لها

[142] نفس المصدر والصفحة.
[143] بل بعضهم يرى؛ لا زنا مع عدم انتشار العضو. السرخسي في المبسوط، ج9 ،ص 58.

[144] جامع البيان، إبن جرير الطبري، ج 5، ص 18.

شخصيا الا قصدية وصال المعنى وشرطها في معنى الاحصان. بأخذ الامر مع الضد لمسافحين.

من جهة أخرى، كانت الجماعة الإسلامية وبالذات المرأة فيها، تعيش ضمن نمطية منفتحة أكثر من الغرب في زواجها المتعدد، بحيث ان المرأة أيام النبي كانت تتزوج أربع أو خمس مرات، دون أي ازراء اجتماعي كما هو الحال اليوم بنظرة تمس أخلاقيتها. بل كانت ترتبط بالثاني مع أول يوم من انتهاء عدة الطلاق، بل من عدة الوفاة أيضا. حتى كان تداول تسمية خماسيات ورباعيات عن تلكم النساء أمر عادي، كبعد تصنيفي دون أي منقصة. بل تلك الخماسيات والثلاثيات كن من كبار الصحابيات، وليس من كبار الغانيات، وبكثرة تشكل ظاهرة. وابرز الخماسيات هي أسماء بنت عميس الخثعمية. بل ان أزواج الخماسيات هم من كبار الصحابة. فأسماء عينها لها زوجين من الخلفاء والباقين من قمم الصحابة أيضا. كما ان الرجال كانوا كذلك في انفتاحهم وأكثر، لذا فهو في عمق تدينه وجهاده، يضع نفسه للجنس موضع نفسه من الجهاد.. ولا إعابه في ذلك من أصحابه وأعرافه.

17

تكلم الإسلام بمنطق الزواج المتعدد، وفكرة أكثر من واحدة، ليشي ذلك بداهة بالانفتاح على المسألة الجنسية، بشكل مفارق للمألوف التقدمي في الحصرية بواحدة، لان مفهوم الزوج ولغته لا تنضبط مع أكثر من ازاءية فردية (أنا وهي)، أي بعدٌ ثنائي فحسب. لذا فهذا التعدد يفرض ان الحكم للاقتران بأربعة هو أمر جنسي محض. وهو بكل الأحوال يتجه إلى الانسجام مع واقع تاريخية الإنسان في رغبة التعددية الجنسية، التي تكاد تمثل ماهية يشعر بها الرجل في وجوده اتجاه

النســاء. ولا يمكــن لأي كــان ان ينكــر ذلــك. ولكــن الأمــر محكــوم بجهتــين فــي الموضوع، وجودية وحقوقية. الاولى؛ هو ان عدد الزوجات محكوك بمقولـة(من تزوج ما لا ينكح فزنت منهن شيء فذنبها عليه..) كمقولة كلية تمثل قاعدة منع، تقوم بتحديد العدد على أساس القدرة الجسدية. أي يبقى حكم التعددية هو انفتاح وجودي جسدي وليس سلبا حقوقيا للمرأة، كما هي التهمة المشهورة في وجه الحكم، حيث تنصب القاعدة السالفة نفسها حارسا للمرأة ولمتعتها وحقها الجنسي. لذا هو حل وجودي في مداره الواقعي.. أما الجهة الثانية فهي؛ ان القيد القرآني في التعدد شرطه هو أن لا يخرج بهذا الانفتاح ظلما على المرأة، لذا قُيدت الآية بالعدل؛(فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنَىَ وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً، ولن تعدلوا). وهو عدل وجودي مطلق؛ جسدي وشعوري. وليس جسدي كما هو الحكم التقليدي..

بكل الأحوال ما تميز به القران في هذا الشرط، هو انه أيضا شرط موارب. أي انه بالشرط عينه منع الحكم بحلية الأربع كما فعل في شرط حد الزنا، وفي حكم المغيبات ومنع الدخول ليلا. أما إذا أخذنا ما سيأتي من إخفاءة كهنوتية تاريخية في قصة حكم زواج الأربع، فالحقيقة تكون في واد مغاير تماما.

هذا الوادي يستحق كل الاهتمام هنا، لارتباطه بكذبة كهنوتية مع هذا الحكم، لم تتحرر من إخفاءات الكهنوت منذ عمره. إذ مع الجدل المعروف في تهمة هذا الحكم وإسلامه من قبل الأصوات التحررية للمرأة. وهي تهمة لا غبار عليها إذا ما قلنا ان النبي جاء ليحلل للبشرية زواج الرجل من أربع. ولكن الحقيقة هي غير ذلك تماما. ليس من جهة ان النبي قيد الأمر بالعدل، ولا يجوز بغيره إلا واحدة. وقيده أيضا بالقدر الجنسية على جميعهن، كما هو قيد الحديث(من تزوج ما لا ينكح..). وانما مع حقيقة اخرى لا اخفي اني انتشيت معها كثيرا. وهي مما يغفل عنها التاريخ والبحث المعاصر، رغم كل تناولها المسرف بين المستشرقين والعلمانيين من جهة وبين التنويريين والسلفيين من جهة اخرى، طوال قرن ونيف

مذ حركات الإصلاح الديني إلى يومنا هذا. إذ حين الاطلاع على تاريخية حكم زواج الاربع وآيتها، يتضح أمر غريب عن الوعي الديني في حقيقة الحكم وما أعتيد عليه، لان الحقيقة المفاجئة ستُظهر ان هذا الحكم لم يأت لأجل الرجال، وانما جاء ضدهم. وانه للمرأة وليس عليها. وان الرجال من امتعضوا وقتها من هذا الحكم وليس النساء.

القصة واصلها، هو ان معظم رجال الجزيرة كانوا يتزوجون من النساء ما يبلغ العشرين أحيانا، وهو أمر كان يمثل وجاهة اجتماعية وعنوان ملكية وارستقراطية وزعامة قبلية، ولكنه أمر كانت المرأة ضحيته. لذا فالحكم النبوي جاء منعا لهذه الظاهرة وظلامتها للمرأة ليس الا. بحيث يذكر التاريخ وكهنوته بالاتفاق ان النبي حين نزول الحكم وآيته طلب من قيس بن الحارث إطلاق سراح زوجاته ماعدا أربع. وكذا أبقى النبي لغيلان بن سلمة أربعة من نساءه العشر. وكذا الأمر أيضا مع عروة بن مسعود الثقفي[145].

إذن كانت نتائج هذا الحكم حينها، هو(تسريح الكثير من النساء) وليس (تزويج الكثير للرجال). أي ان الحكم أفضى آنذاك إلى الطلاق وليس إلى الزواج. وبالتالي فهو مرتبط بحركة تحررية للنساء أيام عبوديتهن، وليس بحكم آخر نزل لمنح الرجال شيئا آخر في ملكية النساء لم يعهدوه، أو وافقهم على طبيعة قديمة يقولون بها في زواج الأربع. إذن الحكم مع النبي في تاريخيته؛ لم يأت لتحليل الكثرة وانما لتحريمها.. جاء لحرمة العشرين وليس لحلية الأربع.

مع هذه الحقيقة المفاجئة، أليس من الحق القول ان هنالك الكثير من البديهيات الكاذبة في المبدأ الإسلامي.

---

[145] معظم كتب التراث تروي ذلك. انظر مثلا؛ ابن قدامه في المغني،م7، ص604.

يهمني هنا جدا ان امرّ على نص تراثي، يتعلق بمبدأ الزواج المتعدد، ولكنني اورده هنا ليس من جهة هذا المبدأ وحقيقته، وانما فقط لإزراء المعرفة الكهنوتية و تبيين بنيتها التي يتشوه بها النبي في عين مناطق تبجيله منهم وطريقة تبريرهم للاحكما على حساب شخصية النبي. فكيف إذا عرفنا انه نص يرد مع أهم الكتب المبجلة والتي يؤخذ عنها الكلام تسلميا، وان صاحبه يمثل النقطة المركزية للكهنوت الإصلاحي لدى معظم المذاهب الإسلامية، وهما الغزالي وكتابه إحياء علوم الدين. والمؤلم انه كتاب تجديدي يدعي إحياء الدين وليس كتاب إضافة معرفية.. يقول الغزالي في سياق حديثه عن الرجل ورغبة التعدد، بعد مقدمة هي؛ (ومن الطباع ما تغلب عليها الشهوة بحيث لا تحصنه المرأة الواحدة فيستحب لصاحبها الزيادة على الواحدة إلى الأربع فإن يسر الله له مودة ورحمة واطمأن قلبه بهن وإلا فيستحب له الاستبدال).. حيث بعدها تأتي الفضيحة ورزيتها الكهنوتية، حينما يوجه تلك المقدمة شرعيا، بقوله: (فقد نكح علي رضي الله عنه بعد وفاة فاطمة عليه السلام بسبع ليال، ويقال ان الحسن بن علي كان منكاحا حتى نكح زيادة على مئتي امرأة وكان ربما عقد على أربع في وقت واحد وربما طلق أربعا في وقت واحد واستبدل بهن... وقد قال عليه النبي؛ أشبهت خلقي وخلقي)[146].
هذا مأأحير معه في خطايا التراث والمعرفة الدينية وركائزها. فهو يجعل من الفعل المدعى على الحسن بن علي شيء جميل بجعل النبي من هواته، وجعل قصة النبي مع المرأة على هذه الشاكلة. بالأحرى على هذه الفاجعة ، رغم ان أسوء البشر لا يقبل ذلك على نفسه، بل لا يُرجى الأمر مع متهتك أو مجنون، في ان يطلق أربع ويتزوج أربع في نفس الحين.

---

[146] إحياء علوم الدين. ج2، ص268.

..أحير جدا ولا اصدق أحيانا عيني أنها تقرأ هكذا أشياء في التراث[147]. ولكن حينها فقط اعرف كيف تشوه الإسلام، ولا أستغرب كيف آل به الأمر اليوم بهذا الانحطاط. وحينها أيضا لا اسمح لنفسي ان اقبل ان لدينا علما وعلماء. وهكذا ينتهي الأمر؛ اننا نتعلم ديننا عن الذين شوهوه. هذه هي مشكلة الشعوب مع دينها، وكأن مهمة الكهنوت هو تزوير الأنبياء.

مسكين هو القلب بقي بلا مهر.. قالها الجسد.

18

سيرة المال في التاريخ هو انه عنوان شراء في كل مجالات العقود والمعاوضات في الحياة؛ ثمن لمثمن. ولا خلاف على هذه السيرة في وظيفتها النفعية المحضة، بعيدا عن مجالات الروح والإنسان وانسانوياته وقيمه. كما لا خلاف على سيرته السيئة في التاريخ وسلطته وآليته الاستعبادية وأثره السلبي على المجال الروحي للإنسان ووجوده المعنوي، ولم ينتمي يوما إلى مفهوم القيمة وسيرتها، وانما كان على التضاد معها. وهو ما يفرض بديهية انه؛ إذا ما انتقل المال إلى الإنسان في عقوده الروحية عُرف سلفا خطلها القيمي. سيما مع الزواج كأبرز عقد روحي، طالما انه يقوم على تبادل نفوس لا أشياء- تبادل جمالي وشعوري نفسي محض لا يمكن الحصول عليه بالمال- والنفوس لا توضع ازاء مال إلا في العبودية. وفي هذا (خطيئة المهر) في مفهومه وسيرته العرفية والكهنوتية، لأنه يبقى مالا.

---

[147] أو من قبيل ما يرويه انس ابن مالك في صحيح البخاري؛ ان النبي كان يدور على نسائه في الساعة الواحدة من الليل والنهار وهن إحدى عشر.. قيل لأنس، أو كان يطيق؟ قال؛ كنا نتحدث انه اعطي قوة ثلاثين.. هكذا هو النبي في ذهنهم. انهم بنبي آخر غير محمد بن عبدالله.

من جهة أخرى تقر الانثربولوجيا بان المجتمعات البدائية التي لا تكون فيها دولة وسلطة كانت تخلو بوجه عام عن مفهوم الاسرة. وانما الاستحواذ للمرأة فحسب، بالثروة والقوة. وهو الأمر الذي يدل بقدر كبير ان المهر ليس بعدا (أسريا)، وانما منطقا (استحواذيا)، لذا لم يُعبِّر المهر تاريخيا إلا عن حال ومنطق تاريخي قائم على ملكية القوة والثروة[148]، ومنها المرأة باعتبارها من أهم عناوين الملك بدائيا، كسلعة تباع وتشترى كباقي الأشياء. إذ كان الزوج يبيع زوجته وأطفاله وحتى نفسه بسبب الفقر. وهو دليل يجعل من الزواج كملكية أمرا أكثر من بديهي. بل ان خيانة المرأة كانت تعد كجريمة وليس كخطيئة، لأنها لم تكن ضد نظام الأخلاق[149]، وانما ضد حق الملكية، لذلك لطاما كان يمنحها عن طيب خاطر، دون ان يهز له عرق، كما تؤكد التواريخ. المهم ان هذه الملكية هي التي أسست المهر إلى ان تسلمه الكهنوت وختمه بشرع الله.

فضيحة المهر هو انه على الرجل دون المرأة. إذ لو كان هنالك مهرا على المرأة لقيل ان هنالك مبررا للمهر يرتبط مثلا بالمنزل المشترك أو عموم التدبيرات المنزلية، وانه لا يرتبط بالعلاقة الذاتية بينهما. ولكن بحصره مع الرجل يجعله شأنه شان المبغى في مبادلاته. بل من المستغرب هو ان تبرير الكهنوت لذلك، بقولهم (.. لأن المرأة بايعة نفسها والرجل مشتري)[150]. والانكى في عمق ذلك، هو

---

148 في فترة دخول الملكية مع الحقل والماشية بعد زمن الصيد.

149 من المهم جدا وعي هذه المسألة البدائية الأكثر أصالة وصحة مع المفهوم الأخلاقي من النظرات المتأخرة والمعاصرة، بإبعاد الجنس عن مفهوم الأخلاقي. هذا الأمر ينفع أيضا مع المادة التأويلية لقصة المغيبات.

150 ميزان الحكمة، محمدي ري شهري، ج2، ص1182. أحيانا يجعلونه بتبرير آخر أيضا يحمل خزيه (إنما صار الصداق على الرجل دون المرأة وإن كان فعلهما واحدا، فإنّ الرجل إذا قضى حاجته منها قام عنها ولم ينتظر فراغها فصار الصداق عليه دونها لذلك) انظر؛ ميزان الحكمة - محمدي الريشهري، نفس الصفحة والجزء. هذه هي حماقة المعرفة، انها لا تفتح عينا وجودية على الأشياء وقوانينها الطبيعية. فالمرأة والرجل متساويان في الحاجة الوجودية للآخر، سواء في الحاجة الجسدية

انه لا تأويل في مادة بيعها مع الزواج سوى جسدها. إذ يستحيل ان يكون مبيعها هو وفاءها، لان الوفاء لا يتأدى بمال. ولو كان يتادى فلخرج حينها عن كلمة وفاء، ويكون التزام مصالح فحسب.. إذن للمبغى أشكاله.

بل نسيتُ ان معظم الفقهاء يقولون بكل صلافة وسوقية؛ ان المهر (بدل بضع)[151]. بعين المنطق التبادلي للمبغى. وحينها لا فارق بين المهر للزوجة والآجر للغانية. الاسم يختلف وإلا الواقع هو عينه. بل ان معظم المفسرين، وأبرزهم الرازي والزمخشري والنيسابوري، رأوا ان الأجر قرآنيا هو كناية عن المهر، ليشوهوا القرآن ومفهوم المهر على حد سواء، ثم امتدوا ليقرروا؛ ان الأجر يقال فيما فيه عقد أو يجري مجرى العقد. بينما القرآن كان صريحا في ذلك، فتكلم عن الأجر في العناوين غير الزوجية من نكاح اللذة وتحلة الأيمان فقط. ثم يبررون هذه الموازاة قرآنيا بين الأجر والمهر بعين منطق بدلية البضع؛ (وَإِنَّمَا سُمِّيَ الْمَهْرُ أَجْرًا لِأَنَّهُ بَدَلُ الْمَنَافِعِ وَلَيْسَ بِبَدَلٍ عَنْ الْأَعْيَانِ ، كَمَا سُمِّيَ بَدَلُ مَنَافِعِ الدَّارِ وَالدَّابَّةِ أَجْرًا ..)[152]. كما انهم يوازون فيه بين عوضية المهر في منافعه، مع منافع الدابة

أو الروحية. ليس هنالك ما هو أكثر في طرف دون آخر. فالمرأة تحتاج جسد الرجل بقدر حاجته لجسدها تماما، كما ان حاجتهما الروحية لعاطفة الآخر وروحه ودفئه متساوية. ومفهوم السكن قرآنيا يؤكد ذلك، كممثل رئيسي لحقيقة الزواج وشرعيته، فالخطاب في آية(وجعلنا لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها)..للرجل والمرأة مطلقا وليس للرجل كما يحسبه الكهنوت عادة، و(أزواجا) ليس المراد بها النساء وانما المفردة اللغوية التي تشكل الاتحاد. كما ان كلمة أنفسكم ليس مقصودا بها الرجال.

[151] كما يؤكدون منطقهم هذا بما كان أيام النبي، مع المؤمن الذي يتزوج المهاجرة عن زوجها الكافر، حيث يتوجب عليه إرجاع المهر إلى الكافر، بتعليل ان الكافر مالك بضعها[151]، لقناعة ان المهر (بدل بضع)، رغم ان المؤمن تزوجها تفريقا عن الأول ودون طلاق..انظر؛ الجصاص، ج2،ص194،ص210.. جامع البيان، ج8، ص90.

[152] الجصاص..ج4، ص278.

والبيت[153]. ولم يدركوا اقلها ان هذه الأشياء ومنافعها عناوين جامدة لا تتساوى والبعد الشعوري العاطفي الذي تقوم عليه أساس العوضية مع الزواج، باعتباره مبادلة نفوس وليس أشياء. مبادلة ركنها الأساس مفهوم السكن قرآنيا ووجوديا. فالزواج هو العقد الوحيد الذي يعقد به الإنسان على ذاته وليس أشياءه. منح نفسه للآخر؛ وعد بإسعاده، وليس وعدا بخدمته. وإلا كان خادما وليس زوجا..

صحيح ان الأجر بدل منفعة وليس بدل أعيان، ولكن تعبيره القرآني كان خاصا بنكاح اللذة لأنه مقابل حقوقي لمنفعة الجنس فحسب. اما المهر فليس بدل منفعة لان الزواج ليس عنوانا جنسيا فحسب، أو اتفاق تجاري يقوم على المنفعة. وانما هو توحُّد حياتين بحياة، لذا فالمهر بكلمة واحدة هو (بدل وجود)، وليس بدل جنس ولا منفعة. فالرجل والمرأة في ارتباطهم يشترون (الزوجية) نفسها، وليس (بضع) الآخر كما يقرر الكهنوت. والزوجية تشترى بقلب لا بمال، وعلى الطرفين ان يضع قلبه مهرا للآخر، ولا يضاهي ذلك مهر. انك تريد ان تشتري قلبا، ولا يمكن شراء القلب إلا بالقلب..

لذا من تقبل مهرا لزواجها فهي والغانية سواء، وكلما كثر المهر كلما كان عهرها أسوء[154].. الحب وحده مهر المرأة. والشيء الحقيقي للمهر هو ما يكون (إثباتا) لذاك الحب، أو لقدر شخصية الرجل وكفوئيته واستحقاقه للفتاة وقدرها - هنا الحكاية إذن في تجديد المفهوم للمهر- وهي عقيدة تعيدني إلى زوايا تاريخية اختلستها فترات جميلة من التاريخ مع كثير من الحكايات والاساطير.. اساطير جد جمالية في المهر تبين نسب مفهومه القيمي الأول. حيث المهر شيء اسطوري

---

[153] منطقهم هذا في تشبيه منافع الزواج بمنافع الحيوان في أجره افتقاد للانسونية والمعنوية بشكل خارق..

[154] اعتقد ان النبي بقوله؛ أفضل النساء اقلهن مهرا.. يريد غير التفسير الكهنوتي في عدم إرهاق الرجل. وانما عدم اعطاء قيمة الزواج بالمهر. وان لايكون مؤسسا لمنطق غني وفقير، بحيث يشكل الية لامتلاك النساء من الغني بلا قلب ولاحب. بكل الاحوال المهر امر مفسد.

المنال لا يراد لذاته وانما ليؤكد فحسب قيمة المرأة لدى الرجل وقدر حبه لها، أو يثبت قيمة الرجل في عين المرأة ليؤكد استحقاقه له. وهو أمر أسسته البشرية بقيمها التلقائية الاولى وطمسه الكهنوت. لذا نسمع بتلك الحكايات التي يكون فيها المهر جلب شيء من أقاصي الأرض، يبين استعداده للموت من اجلها ليس إلا. أو أي طلب يبين شجاعته ورجولته، أو يبين قيمه ضمن اختبار ما.

من جهة أخرى، هي ان المهر ابرز من ساهم في صناعة (الحلية الاعتباطية) كحلية مركزية في تيه الزواج. إذ عن طريقه استطاع الكثيرون ان يتزوجوا نساء، لولا المال لما قبلن بهم أبدا. كما ان المهر عينه من جعل الآباء يطردون النبيل لفقره، ويقبلون بالحقير لغناه[155]. بل ان هذا الغنى والفقر جعل الفتاة عينها من ترضى وتطرد على أساسه. أي ان المهر ينتمي إلى تحديدات؛ غني وفقير ، وليس إلى نبيل ودنيء. وهو مايكفي في نبذه وتحطئته.. بل لطاما بالمهر ضاع عشقٌ لفقر، وجُمعَ كُرهٌ لغنى. وهومايجعلني اقولها حسرة؛ ما أعهر البشرية في عين أخلاقها وقيمها وفي عين كهنوتها ودينها... اما مع عدم وجود المهر، فحينها سيكون الخيار للمرأة مثاليا حسب الأصلح وليس الأغنى. وحينها لا اعتباطية في الزواج؛ أنت والحب.. أنت وقدرك.

المهم؛ هو ان البشرية حينما قالت بالمهر، أسست للمال ان يكون طريقا للفرج.

كما ان المهر عينه من أسس لكذبة الطلاق والخلع. لان المرأة بمهرها كشراء كانت تتحول إلى امة وعبدة في زوجيتها. لذا ان شاء أطلقها و سرحها فكان الطلاق، تماما كما يُطلق السيد الطيب عبده ويعتقه. فإن لم يرغب في إطلاقه

---

[155] عشت حقبة في المهجر كانت قائمة على هذا الأمر بكل وضوح..كان مهجرنا فقيرا..حينها مقبولية الخطيب هو ان يكون مقيما في دولة غربية ليس إلا، مهما كان سيئا. بينما نحن من نمثل جيرتهم رغم نبالة الكثير منا، كنا منبوذين، إضافة إلى المغامرة بان تكون البنت أكثر عرضة في البلاد الغربية إلى ترك الزوج نفسه ونسيان انتماءها لأبويها. ولطالما حصل ذلك..... كل ذلك سببه المهر لا غير.. ومنطق الغني والفقير وليس النبيل والدنيء..

وعتقه، حينها لابد ان يشتري العبد نفسه من سيده، وهذا هو حال الخلع حيث تشتري المرأة نفسها من زوجها بمال، سواء بقدر المهر أو بما يفوقه..كل هذا أسسته خطيئة المهر.

أنهن يرتدين الفضيلة.. سقراط

19

جسد المرأة وحجابه أيضا كذبه كهنوتية مريعة، سيما بعد ان وصلت حدا، مثّلت فيه هوية التشريع وليس المسلمين فقط، لأنها احتلت قسرا مع الإسلاميين عنوان ضرورة من ضرورات الدين، التي على أساسها تعود و تخرج الفتاة عن إسلامها.

ولان قصة الجسد وفلسفته بين الظهور والخفاء لن تنفع وجوديا هنا مع الكهنوت في تكذيب حكم الحجاب أصلا، ولان كهنوتية الحجاب في كذبته أمر يفضح نفسه بتاريخه وعين كهنوتيته، إذن فلنبقى معها فقهيا كما كان الأمر مع كل الكتاب، لأنه مثَّل تمردا فقهيا وليس وجوديا، وفي هذا إحالة الرؤية التمردية للنبي وإسلامه المفارق.

كل الكذبة الكهنوتية تظهر مع آية؛ {يَأَيّهَا النّبِيّ قُل لأزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنّ مِن جَلاَبِيبِهِنّ ذَلِكَ أَدْنَىَ أَن يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ...ً} .حيث معها يقيمون هويتهم في الحجاب ، بينما الآية جاءت من اجل حالة وظاهرة عاشتها المدينة أيام النبي، ويعترف بها الكهنوت بكل مذاهبه ومدارسه، وهي تفضحه إلزاما ولكنه يقفز عليها برأي مفارق لأنه يعرف أصلا ان الناس لا تتجرا ان تخرج عليهم أو عن غبائها، أو لان وقاحة الكهنوت كوقاحة الطغاة، في المشي مع جرائمهم بوجه ملائكي.

حتى ابتعد عن نقلي شتات القصة التي وراء الآية- والتي فيها كل الحقيقة لا غير- نترك الأمر يرويه عين كهنته. وخير من وجدته في طريقة نصه ينقل حدث وعلة الآية وتاريخيتها مع ليل المدينة باختصار هو الثعالبي، وهو ممثل جيد للكهنوت. فيقول انه اعتاد (الزّناة الذين كانوا يمشون في طرق المدينة يتّبعون النساء إذا تبرزنَّ بالليل لقضاء حوائجهنّ، فيرون المرأة فيدنون منها، فيغمزونها، فإنْ سكتت اتّبعوها، وإنْ زجرتهم انتهوا عنها، ولم يكونوا يطلبون إلاّ الإماء، ولم يكن يومئذ تُعرف الحرّة من الأمَة ولأنَّ زيّهن كان واحداً، إنّما يخرجن في درع واحد وخمار، الحرّة والأَمَة، فشكون ذلك إلى أزواجهنّ فذكروا ذلك لرسول الله صلّى الله عليه. فأنزل الله تعالى: {وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ} ثمّ نهى الحرائر أن يتشبهنّ بالإماء، فقال تعالى:{يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ، ذَلِكَ أَدْنَىَ أَن يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ } ..ليُعلم أنّهنّ حرائر فلا يُتعرّض لهنَّ ولا يؤذين)[156]. وهذا ما يتفق عليه التراث إطلاقا.. إذن التراث عينه يعترف ان الحجاب وحكمه كان(....ليُعلم أنّهنّ حرائر فلا يُتعرّض لهنَّ ولا يؤذين) فحسب..اي لم يكن حكم الحجاب مبدأ ذاتيا إسلاميا، نزل مستقلا، كقيمة إسلامية، كما لم يأت لأجل تبرج أو ظاهرة من الإغراء النسوي ومنعها. وانما فقط جاءت الآية وطلب الحجاب للتمييز بين بائعات الهوى/ الإماء حينها، وبين نساء المجتمع، تحاشيا للإيذاء فقط وفقط. بعد ان تعاظم هذا الإيذاء بسبب الخلط، حيث أصبح هذا الخلط نفسه بمستوى ظاهرة، لان الخلط عينه من سبب تلك الظاهرة نفسها. واستمر هذا الأمر حتى تحول إلى حالة وطبيعة اجتماعية لنساء المدينة ومع الزمن رسخ كشكل وهوية عرفية إسلامية في نفس الحين، لأنها عرف مسلمين، سيما انه استمر هذا الإلزام طوال فترة الخلفاء. وهو زمن يكفي ان تتحول فيه الحقيقة العرفية إلى حقيقة أصيلة.

ما يثبت ذلك أكثر هو حدث ونص تاريخي عرضي لا يرتبط بالحجاب وحكمه، وانما يتناول الزي الإسلامي آنذاك، بعيدا عن أي خصوصية دينية وحكم كهنوتي ما، سواء في الحجاب أو غيره، لذا هو أقوى من الدليل المركزي، لأنه يمكن القطع به دون غيره، كونه موضوعا لا يستحق التزوير أو التشويه لا مذهبيا ولا سياسيا ولا حتى يهوديا، لأنه حديث لا طمع فيه، فهو لا يرتبط بمصلحة أو حقيقة ما، كما

---

[156] الكشف والبيان للثعالبي، ج10، ص176.

هو المبرر الطبيعي بديهيا في تزوير الحقيقة عموما.. الحدث ينقله مالك ابن انس وورد في الموطأ، في خصوص الأزياء المستقرة في تلك الفترة إبان حكم عمر بن الخطاب؛(حدثني مالك انه بلغه ان أمة كانت لعبد الله بن عمر بن الخطاب رآها عمر وقد تهيأت بهيئة الحرائر فدخل على ابنته حفصة وقال لها؛ الم أر جارية أخيك تجوس الناس وقد تهيأت بهيئة الحرائر؟ وأنكر ذلك عمر) [157]. هنا عمر رفض حجابها وليس سفورها، وهو ما يدل من جهة، على ان النساء لم يكن كلهن محجبات رغم ان الجميع مسلمين، وان الجواري بشر ومن ملة الإسلام. وهذا يكفي في ان الحجاب لم يكن أمرا بعد دينيا. ومن جهة اخرى، هو ان أزمة ابن الخطاب مع هذه الجارية هو تشبهها زيا بالحرائر لا غير، خوفا على رجوع ظاهرة الإيذاء التي جلبت الآية أيام النبي بالخلط بين الامة والحرة. وهو ما يؤكد قصة الحجاب في الآية بأنه ليس حكما دينيا وانما آلية في الزي لتحاشي مشكلة وقتية ارتبطت بليال المدينة، أي انه أمر لا يرتبط بالعفة، وانما بحل احترازي لليل المدينة فحسب. لذا لم يكن هنالك حجاب مع المؤمنين طوال أكثر من خمسة عشر سنة من انبثاق الإسلام[158].

لم أتزوج احد.. الفتاة لكاهن رفض طلاقها.

20

عادة ما يكون الزواج مقيدا برأي الأب في الفقه التقليدي، بحيث أصبح هذا القيد بديهية حقٍ إسلاميا، وشكل من أشكال الهوية، رغم ان هذه البديهية الإسلامية كررت العبودية بديهيا مع المرأة، شانها شان الطلاق. لذا فالمرأة مع الكهنوت ليست مستعبدة في طلاقها فقط، بل حتى في زواجها أيضا. إذ لا حرية معها، سواء

---

[157] الموطأ للإمام مالك، ص607.

[158] هنالك كشف للأمر بصورة تعطي وسعا يحتل كتابا كاملا، ولكني لا استسيغ صحة ذلك ولا أجد حقيقة الأمر تستحق ذاك الوسع، ومن لا يقتنع بهذا الدليل المركزي في صفحة واحدة لن يقتنع بأدلة كتاب كامل. يبقى الأحمق أحمقا والكهنوتي كهنوتيا، لا تغيره الكتب ولا يغيره الوجود.

في قرار ارتباطها أو في قرار انفصالها. الغريب ان الفقهاء القدامى كانوا على غير ذلك، وأكثر تحررا وعدلا فيه، وأبرزهم أبو حنيفة، حينما كان يرى ان البالغة العاقلة تنفرد في اختيار الزوج[159]، سواء كانت بكرا أو ثيبا؛ (إن المرأة إذا عقلت وكملت زالت عنها الولاية في بضعها. ولها أن تُزوج نفسها، وليس لأحد الاعتراض عليها، إلا إذا وضعت نفسها في غير كفوء)[160].. وكذا إلى فترة بعيده عنه نسبيا، كما هو مع المحقق الحلي، في رأيه؛ ان لا إذن من الأب في الزواج، وان الولاية للبنت مطلقا في تزويج نفسها، رضي الأب أم كره، شريفا كان أو وضيعا. بل ان الشريف المرتضى كان يخبر عن وجود إجماع على نفي الولاية.. هؤلاء أكثر ما يستندون عادة على آية(لا تعضلوهن ان ينكحن أزواجهن)، وحديث ابن عباس(الايم أحق بنفسها من وليها).

يمكن العبور إلى الخبريات بعيدا عن أراء القدامى وعن أسسهم ونزولا إلى عين التراث التقليدي وفقهه. واهم ذلك في مرويات(رد النكاح) كما تسمى لشهرتها، هو ما نقله الاوزاعي؛(ان رجلا زوج ابنته بكرا ولم يستأذنها فاتت النبي فرد نكاحها. وكذا؛ ان خنساء بنت جذام انكحها أبوها وهي كارهة فاتت النبي فذكرت ذلك فرد نكاحها، فتزوجها أبو لبابة)[161]، كذلك؛(جاءت امرأة إلى النبي، فقالت: زوجني أبي من ابن أخيه يريد أن يرفع بي خسيسته. فجعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمرها إليها. فقالت: أجزت ما صنع بي أبي، وإنما أردت أن أعلم النساء أنه ليس إلى الآباء من أمر النساء شيء)[162].. ما رواه ابن عباس أيضا ؛ (ان جارية جاءت النبي وقالت له ان أبي زوجني من ابن أخ له، وأنا له كارهة، فقال النبي أجيزي ما

---

[159] الحنفية كمدرسة ترى خلاف أبو حنيفة، فهي الوحيدة التي رأت جواز الإكراه في الزواج. رغم ان أبي حنيفة هو الفقيه الأكثر انسانويا في الحرية داخل اتجاهه الفقهي.
[160] رسائل المرتضى - الشريف المرتضى ج 1 ص 235.

[161] المهذب، باب ما يصح به النكاح، ج2، ص426. والام للشافعي ،ج5، ص28.. والمغني والشرح الكبير والحاوي.. وكثير من كتب التراث.
[162] سنن النسائي 6، 87، جامع الأصول 11، 464. سنن ابن ماجة 1، 602 . السنن الكبرى للبيهقي 7، 118، مسند أحمد 6، 136.

صنع أبوك، فقالت لا رغبة لي فيما صنع أبي. فقال النبي؛ اذهبي وانكحي من شئت)[163]. كل تلك المرويات لا تبين فحسب ان الولاية بيدها وحدها. بل تشير أيضا إلى ان الزواج التقليدي يعتبر ملغيا إذا كان قد اجري دون رغبة الفتاة. وهو ما يبينه بوضوح، مقطع(.. اذهبي وانكحي من شئتي) بعين منطق الفسخ الذي كرينا فيه سلفا.

رغم ذلك يبقى فصل الأمر مع الكليات النبوية[164] وقطعيتها اجدى بكثير من النصوص الجزئية. وهنا يحال كل الأمر على قاعدة السلطنة؛ (الناس مسلطون على وانفسهم) السالفة، والتي تفرض اس الحرية الوجودية للإنسان في مجمل وجوده، والى ملكيته لذاته وحده وكبديهية انسانية رغم عنوانها الحقوقي، الا انها في عنوانها الانسانوي تغدوا أكثر من اخلاقية في حقوقيتها. وهو ما يوجه الحق الحصري للمرأة في خيار الزواج، دون أي سلطة من خارجها للأب أو غيره.. أي ان القاعدة تنفي فكرة الوصاية أو الولاية تماما. كما ان الأمر يشمل كل ارتباطاتها الخاصة حتى الجنسية خارج إطار الزواج، سواء كان بخطيئة أو بدونها، بحيث ان هذا الحق بذاته في الحرية الوجودية ينفي الرجم عن هذه الكلية، لأنه تصرف في ملكية ذات وليس في ملكية الغير.

الجبران. بغداد. ليلة 2010/1/20

[163] فقه الإمام جعفر الصادق، ج5، ص238.

[164] كليات النبي تتميز بأنها كليات وجودية،وليست نظرية تجريدية مطلقة، لأنها تنتمي إلى العمر الوجودي لصاحبها، وليس إلى جبريل بعيدا عن الحياة، لذا كان اسم السنة والسيرة مهما لو لا تشوهها الكهنوتي.

الفهرس